

# Safranrevolusjonen

*En diskursanalyse av buddhisme i burmesisk  
politikk*

Espen Skran



Masteroppgave i Religion og samfunn

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2011

Veileder: Harald Bøckman



# Safranrevolusjonen

- *En diskursanalyse av buddhisme i burmesisk politikk.*

© Espen Skran

2011

Safranrevolusjonen – En diskursanalyse av buddhisme i burmesisk politikk.

Espen Skran

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

## **Forord**

Aller først vil jeg rette en takk til mine informanter. Jeg vil også rette en stor takk min veileder Harald Bøckman for god og konstruktiv veiledning. Takk til Erlend From, Iselin Frydenlund og Camilla Buzzi for meget verdifulle tips.

Takk til Oslosenteret for fred og menneskerettigheter som helhet for en fin tid og de mulighetene dere har gitt meg mulighet til å bli kjent med Burma. Takk til Andreas Underland Mjelva spesielt, men også resten av studentene ved Oslosenteret for en fin tid og nyttige impulser fra et annet fakultet.

Takk til Den norske Burmakomité for reisestipend som gjorde det mulig å besøke Burma og gjøre intervjuer i Thailand og takk til Åse Sand for verdifulle kontakter.

Takk til RESA-studentene for et godt miljø.

Og helt til slutt, takk til deg Camilla.





Bildet er tatt under oppholdet i Burma i forkant av intervjuene i Thailand (Espen Skran© Januar 2011).





## Map of Burma



Hentet fra "Crackdown. Repression of the 2007 Popular Protests in Burma" (HRW 2007:1).



# Innholdsfortegnelse

<b>Forord</b>	<b>5</b>
<b>1 Innledning</b>	<b>14</b>
1.1 <i>Fra Pakokku til Hollywood</i>	14
1.2 <i>1988 og 2007</i>	15
1.3 <i>Problemstilling</i>	17
1.4 <i>Kort om materiale</i>	17
1.5 <i>Grønt og oransje</i>	18
1.6 <i>Safranrevolusjonen</i>	19
1.7 <i>Burmesisk kontekst</i>	20
1.8 <i>Tidligere forskning</i>	21
1.9 <i>Burma eller Myanmar?</i>	23
1.10 <i>Totalitære regimer og etiske refleksjoner</i>	23
<b>2 Teori og metode</b>	<b>25</b>
2.1 <i>Diskursanalyse</i>	25
2.1.1 <i>Diskurs</i>	25
2.1.2 <i>Diskurs – et bredt felt</i>	27
2.1.3 <i>Religion og diskurs i et religions- og samfunnsvitenskapelig perspektiv</i>	28
2.1.4 <i>Forholdet mellom teori og metode</i>	28
2.1.5 <i>Buddhisme i det diskursive felt</i>	29
2.2 <i>Teoretisk bakgrunn</i>	30
2.2.1 <i>Strukturalisme og poststrukturalisme</i>	30
2.2.2 <i>Marxistisk arv</i>	31
2.2.3 <i>Sosialkonstruktivisme</i>	32
2.2.4 <i>Diskursanalyse som et kritisk analytisk verktøy</i>	32
2.3 <i>Begreper</i>	33
2.3.1 <i>Språk og tegn</i>	33
2.3.2 <i>Materialitet</i>	34
2.3.3 <i>Makt</i>	35
2.3.4 <i>Subjektet</i>	36
2.3.5 <i>Treghet</i>	37
2.3.6 <i>Intertekstualitet</i>	37
2.4 <i>Det sosiale og det politiske felt</i>	38
2.5 <i>Diskurs som metode</i>	39
2.5.1 <i>Avdekke diskursen – en avgrensning</i>	39
2.6 <i>Intervjuer</i>	40
2.6.1 <i>Intervju som metode</i>	41
2.6.2 <i>Intervjuer som kvalitativt supplement</i>	42
2.6.3 <i>Refleksivitet</i>	43
2.6.4 <i>Teoretiske implikasjoner</i>	43
<b>3 Materiale</b>	<b>45</b>
3.1 <i>Presentasjon av materiale</i>	45
3.1.1 <i>Rapporter</i>	45

3.1.2	Grunnloven 2008	47
3.1.3	<i>New Light of Myanmar</i> (NLM)	48
3.2	<i>Feltarbeid</i>	50
3.2.1	Mae Sot	50
3.2.2	Informantene	51
3.2.3	Kvalitative intervjuer	52
3.2.4	Utfordringer ved intervjuene	53
<b>4</b>	<b>Buddhismens betydning i Burma</b>	<b>54</b>
4.1	<i>Fra buddhisme til politikk og buddhisme</i>	54
4.2	<i>Buddhisme som religion?</i>	55
4.3	<i>Buddhisme før kolonitiden</i>	56
4.3.1	Nats – ånder	62
4.4	<i>Buddhismen under kolonitiden</i>	63
4.4.1	YMBA	64
4.4.2	U Ottama – 'Burmas Gandhi'	65
4.4.3	Motstanden ble sekulær	67
4.5	<i>Buddhisme og politikk i Burma frem til 1988</i>	68
4.5.1	Ne Win entrer podiet	71
<b>5</b>	<b>Burmas to sønner</b>	<b>74</b>
5.1	<i>Munkene</i>	74
5.2	<i>Tatmadaw – det burmesiske militæret</i>	78
5.3	<i>Andre aktører i diskursen</i>	84
<b>6</b>	<b>Safranrevolusjonen</b>	<b>85</b>
6.1	<i>Tiden før</i>	85
6.1.1	8888	85
6.1.2	Årene etter 8888	87
6.2	<i>Safranrevolusjonen</i>	88
6.2.1	Vendepunktet – Munkene tok del i demonstrasjonene	89
6.3	<i>Tiden etter</i>	95
<b>7</b>	<b>Analyse</b>	<b>99</b>
7.1	<i>Buddhismens betydning i og for Safranrevolusjonen</i>	99
7.1.1	Munkene tok over stafettpinnen	104
7.1.2	En religionspolitisk diskurs	107
7.1.3	En hverdag preget av fattigdom	107
7.1.4	Sanghaen og klostrene i diskursen	108
7.1.5	Pagoden – et politisk tempel?	110
7.1.6	Buddhisme i den politiske diskursen	111
7.1.7	<i>Pattam nikkujjana kamma</i> – almissenekt	114
7.1.8	Meditasjon	116
7.2	<i>Safranrevolusjonens betydning for den religionspolitiske diskursen</i>	117
<b>8</b>	<b>Morgendagens Burma</b>	<b>123</b>
	<b>Litteratur</b>	<b>125</b>

<b>Rapporter</b>	<b>132</b>
<b>Internettartikler</b>	<b>134</b>
<b>Internettkilder</b>	<b>135</b>
<b>Andre kilder</b>	<b>136</b>
<b>Vedlegg 1 "Forkortelser"</b>	<b>137</b>
<b>Vedlegg 2 "Intervjuguide"</b>	<b>139</b>
<b>Vedlegg 3 "Request for participation in interview"</b>	<b>140</b>

# 1 Innledning

Innledningsvis vil jeg gi en introduksjon til Safranrevolusjonen, munkedemonstrasjonene som foregikk i Burma hovedsakelig i september 2007 hvilket er denne oppgavens hovedanliggende. Jeg vil også gi en kort presentasjon om konteksten Safranrevolusjonen skjedde i, oppgavens problemstilling og underveis vil jeg presentere oppgavens oppbygging.

## 1.1 Fra Pakokku til Hollywood

I august og september 2007 tok demokratiforkjempere, munkes, studenter, politiske aktivister og svært mange burmesere til gatene for å demonstrere mot det burmesiske militærregimet under hva som senere fikk navnet Safranrevolusjonen. Myndighetene med militæret i spissen har vist seg, som mange ganger tidligere, svært effektive i å ta livet av demonstrasjoner ofte før de når en betydelig størrelse. Sist gang en lignende stor demonstrasjon fant sted var da folket tok til gatene i august 1988, bedre kjent som 8888,<sup>1</sup> hvilket endte i et blodbad da regimet tok tilbake kontrollen (HRW 2007:5). Også under de siste dagene av demonstrasjonene i september 2007 ble de regimekritiske demonstrasjonene stoppet med voldelige midler. De skjøt for å drepe, raidet dusinvis av klostre nettene mellom demonstrasjonene, de foretok vilkårlige massearrestasjoner, de arresterte aktivister som hadde deltatt i demonstrasjonene i 1988 og andre opposisjonelle politikere, de sensurerte mediene og de kuttet kommunikasjonsveier som internett og telefon. Forfølgelsene fortsatte videre i ukene etter at demonstrasjonene var over (HRW 2007:5-6). Episoden anses av Human Rights Watch (HRW)<sup>2</sup> som det verste overgrepet mot munkene siden britenes tid (HRW 2009:9). De første gnisningene som sparket det hele i gang startet i Pakokku<sup>3</sup> tidligere i 2007 da en munk visstnok ble drept av militæret. Flere munkes samlet seg og The All Burma Monks Alliance (ABMA) ble dannet. De stilte krav til soldatene og myndighetene om å lytte til folket hvis ikke vil de bli møtt med religiøs bannlysning. Det var dette som gjorde at gatene nok en gang

---

<sup>1</sup> Tallet "88" skulle også bety lykke for opposisjonen. Symbolsk viste det til Ava Dynastiets fall i 1526, eller år 888 i følge den burmesiske kalenderen (Steinberg 2001:9) og det var en reaksjon mot regimet ettersom tallet "9" skulle bringe lykke (Houtman 1999:1).

<sup>2</sup> HRW er en internasjonal anerkjent organisasjon med fokus på menneskerettigheter.

<sup>3</sup> Pakkoku er en by nord i Burma, hjemsted for svært mange munkes og kjent for det.

ble fylt av munkar den 18. september i Rangoon og i mange andre byer over hele Burma (HRW 2009:16-17)<sup>4</sup> og Safranrevolusjonen var i gang.

Safranrevolusjonen fikk også internasjonal oppmerksomhet da demonstrasjonene blant annet ble vist på AlJazeera<sup>5</sup> og BBC.<sup>6</sup> I etterkant ble ikke oppmerksomheten noe mindre da filmen Burma VJ<sup>7</sup> fra 2008 rullet på kinoleretter verden over. Filmen handler om Democratic Voice of Burmas (DVB) reportere da de jaktet på bilder av opptøyene. I 2010 ble filmen nominert til Oscar for beste dokumentarfilm, men til tross for at den sammen med en annen film ble regnet som en av to favoritter, så nådde den ikke til topps i Hollywood.

## 1.2 1988 og 2007

Veien er ikke lang fra vesten og Hollywood til Burma fordi i lyset av kommunismens fall ble, i følge Michael Aung-Thwin, demonstrasjoner mot ulike autoritære regimer verden over sett på som hendelser som kun handlet om demokrati eller frihet versus autoritarisme. Dette gjaldt også for demonstrasjonene i Burma i 1988 mot det daværende sosialistregimet Burma Socialist Programme Party (BSPP) som satt med makten og igjen i 2007 da Than Shwes State Peace and Development Council (SPDC) slo tilbake mot munkene som hadde tatt til gatene i mange av Burmas byer. Demonstrasjonene i 2007 hadde i følge Aung-Thwin lite å gjøre med det tradisjonelle forholdet mellom *sanghaen*, munkeorden og staten, men han presiserer at munkers deltagelse i politiske saker ikke er noe nytt (Aung-Thwin 2009:22). Dette til tross for at munkene tradisjonelt skal holde seg unna politiske saker og at det er mer eller mindre forbudt. Regimet sikrer seg dette gjennom blant annet Sangha Maha Nayaka Committee (SMNC), en paraplyorganisasjon for landets ni lovlige sekter (Zin 2009:163). Aung-Thwin påpeker at samtlige av disse sektene forbyr politisk aktivitet (Aung-Thwin 2009:18). Men hvordan kan det da ha seg at så mange munkar tok til gatene i Rangoon og andre byer over hele Burma i 2007 når regimet og klostrene stort sett hevder at munkene skal holde seg unna den politiske sfæren? Melford E. Spiro hevder at munkene flest ikke er politiske aktive og at det først og fremst har vært tilknyttet til urbane strøk. Når munkene først har vært politisk

---

<sup>4</sup> Selv om det i størst grad er Rangoon som kjent for at munkene tok til gatene så var ikke dette en *burmansk* affære (HRW 2009:17). Burmanerne den store etniske gruppen i Burma (Smith 2007:8), selv om skillet mellom burmeser og burmaner aldri har vært fullstendig klart (South 2008:28).

<sup>5</sup> AlJazeera: [http://www.youtube.com/watch?v=xH\\_ZqfTOrxk&feature=fvuw](http://www.youtube.com/watch?v=xH_ZqfTOrxk&feature=fvuw) (besøkt 16.10.2011).

<sup>6</sup> BBC: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/6999357.stm> (besøkt 16.10.2011).

<sup>7</sup> "Burma VJ": <http://www.nrk.no/nett-tv/klipp/560930/> (besøkt 16.10.2011).

synlig så kan dette ha medført at en mindre del av *sanghaen* har fått noe mer oppmerksomhet enn fortjent (Sprio 1971:378-379), hvilket Aung-Thiwn også påpeker at gjaldt for demonstrasjonene i 2007 (Aung-Thwin 2009). Likevel vil denne oppgaven dreie seg om kampen mellom munkene som tok del i demonstrasjonene og regimet som slo tilbake. Mitt henseende er å se på hvorvidt dette kan ha endret den politiske diskursen vel vitende om at det eksisterer et antall munkes som er skeptiske til politisk deltagelse.

Demonstrasjonene i 1988 er av burmesere flest forbundet med studentene (Lintner 1990), mens demonstrasjonene i 2007 er forbundet med munkene og hendelsen fikk således det åpenbare navnet Safranrevolusjonen som viser til de burmesiske munkenes embetsdrakter selv om de fleste munkene i Burma benytter seg av rødbrune drakter (Fink 2009:102). Det som er denne analysens henseende er å se på hvordan kampen mellom munkene og regimet foregikk og hva dette kan ha å si for den politiske diskursen i Burma. I denne kampen foregikk det også en kamp om hvem som hadde retten til å definere buddhismen og munken som politisk eller apolitisk. Derfor har jeg valgt å gjøre en diskursanalyse av hendelsen Safranrevolusjonen hvor jeg ser nærmere på kampen om hvorvidt munkes skulle ta del i det politiske eller ikke. Med en diskurs så mener jeg følgende:

”et system for frembringelse av et sett utsagn og praksiser som, ved å innskrive seg i institusjoner og fremstå som mer eller mindre normale, er virkelighetskonstituerende for sine bærere og har en viss grad av regularitet i et sett sosiale relasjoner” (Neumann 2001:18).

Buddhisme er som jeg kommer tilbake til svært betydningsfull for burmesisk kultur, identitet og analysens hovedanliggende, den politiske diskursen. Det er grunn til å tro at den burmesiske buddhismen har blitt innleiret i den politiske diskursen og at det derfor gir, spesielt under Safranrevolusjonen, større mening å snakke om en religionspolitisk diskurs der skillet mellom det politiske og det religiøse nærmest forvitret. Jeg forstår også buddhismen innenfor rammene av en diskurs og at det innenfor en diskurs kjempes om retten til å definere dens mening og betydning.

Mitt presentasjon av diskurs som teori og diskursanalyse som metode vil bli presentert i kapittel 2 hvor jeg også forteller kort om mitt metodiske supplement, kvalitative intervjuer. Teorien og metoden hviler på enkelte samfunnsvitenskapelige og religionsvitenskapelige forutsetninger som uten tvil preger forståelsen av både religion og politikk. Mitt henseende



ved det teoretiske rammeverket er å benytte det metodisk i analysen. Jeg vil argumentere for at jeg vil flytte fokuset fra hva buddhisme er (og at det ikke er noe i seg selv) til hvordan det berøres og rekonstrueres i en religionspolitisk diskurs. Jeg har derfor valgt å fokusere på diskurs for å vise til hvordan ting lett kunne vært annerledes og hvordan aktører bevisst og ubevisst trekker på den buddhistiske diskursen i den i utgangspunktet politiske diskursen og at det i denne sammenheng derfor gir større mening å snakke om en religionspolitisk diskurs. Dette går overens med at jeg her i hovedsak har tatt avstand fra tanken om forholdet mellom religion og politikk og i stedet valgt å undersøke religion i det politiske. Safranrevolusjonen har vist seg som den begivenheten der skillet mellom disse diskursene nærmest forvitret og det var, som jeg kommer tilbake til, først og fremst munkene som marsjerte inn i den politiske diskursen under Safranrevolusjonen (HRW 2009, 2007, HRDU 2008).

### **1.3 Problemstilling**

Min problemstilling lyder derfor som følgende:

- På hva slags måte ble buddhismen og munkene forsøkt definert under Safranrevolusjonen av regimet og munkene og hva kan dette ha betydd for burmesisk politikk?

Fokuset er med andre ord på den politiske diskursen og hvordan den har blitt preget. Jeg vil også se nærmere på buddhismens betydning i den historiske diskursen og hvordan ulike aktører trekker på denne diskursen samt den buddhistiske diskursen for å oppnå legitimitet i den religionspolitiske diskursen.

### **1.4 Kort om materiale**

Safranrevolusjonen er godt dokumentert i to rapporter fra HRW og i en rapport fra Human Rights Documentation Unit (HRDU), et departement under den burmesiske eksilregjeringen National Coalition Government of the Union of Burma (NCGUB). Disse rapportene viser hvordan demonstrasjonene blusset opp, hvilke bakenforliggende faktorer som satte det hele i gang og de har en god oversikt over hendelsesforløpet fra august til oktober i 2007 (HRW 2009, 2007, HRDU 2008). I den myndighetsvennlige avisen New Light of Myanmar (NLM)

presenterte de burmesiske generalene en noe annerledes versjon. Regimet hevdet på sin side at munkene ikke skulle ta del i sekulære og politiske saker fordi det brøt med buddhistisk praksis og *vinaya*, deres doktrine og disiplin som skal regulere i detalj munkenes liv i klostrene og deres relasjon til lekfolket (Keown og Prebish 2010:340). Grunnloven som er skrevet av Ministry of Information (MOI) ble ferdigstilt i september 2007, under starten av Safranrevolusjonen og implementert i mai 2008. I grunnloven heter det at det ikke er lov til å utnytte religionen politisk samtidig som det gis forhang til den theravadabuddhistiske religionen som majoriteten av Burmas befolkning tilhører (MOI 2008). Ved siden av dette har jeg reist til Burma for å bli bedre kjent med landet og til Mae Sot, nord i Thailand på grensen til Burma for å gjøre noen kvalitative intervjuer av politiske aktivister og munkes som jeg sammen med materialet ovenfor har benyttet som supplement til analysen. Dette blir presentert i kapittel 3.

Det er, som jeg kommer tilbake til under tidligere forskning, skrevet noe akademisk litteratur om religion og politikk i Burma, men svært lite som skildrer dette på 2000-tallet og Safranrevolusjonen spesielt. Ettersom jeg ikke snakker pali eller burmesisk så har de språklige utfordringene som er gjennomgående for denne oppgaven gjort sitt til at mitt utvalgte materiale kun er blitt tilgjengelig gjennom det engelske språket. Dette har utvilsomt lagt føringer for analysen, særlig med tanke på at diskursive kamper kommer til uttrykk gjennom språket (Neumann 2001). Både den religionspolitiske diskursen på 2000-tallet og Safranrevolusjonen, basert på det presenterte materialet, hviler i tillegg på en sett av genealogiske forutsetninger som er godt skildret i sekundærlitteraturen. Det er sekundærlitteraturen som her legger hovedgrunnlaget for forståelsen av det historiske bakteppet som preget hendelsen i 2007.

## **1.5 Grønt og oransje**

Før generalene i Burma skiftet ut sine uniformer med tradisjonelle klær etter et omdiskutert valg i november 2010 så ble det vitset om at farge-TV i Burma kun kom med fargene grønt og oransje. Dette henviser til de grønnkledde soldater som svært ofte ga almisser til de oransjekledde munkene. Vitsen ender med at det ikke var noe galt med TV-en, men i stedet til militærdiktaturet og at regimet søker legitimitet i den buddhistiske religionen. De krever både legitimitet i buddhismen samtidig som de gjør krav på at den skal holdes adskilt fra den

politiske diskursen. Flere av regimets motstandere finner også grunnlag for sin motstand i den samme religionen.

Men i 2007 er det volden mot landets munkar man husker. De grønnkledde generalene har ikke kun motarbeidet den buddhistiske religionen og dens tilhengere. Flertallet av generalene, er i likhet med majoriteten av landets befolkning buddhister, og den buddhistiske religionen er en av flere kilder til legitimitet for regimet. Buddhismen hører således til i begge leire, og det ville vært problematisk og hevde at den ”rettmessige buddhismen” hører til i en av leirene. I stedet vil jeg hevde at det eksisterer en diskursiv kamp om den legitime retten til buddhismen. Denne kampen har røtter i en Burmesisk historie helt tilbake til 1100-tallet da buddhismen ble et sentralt element i burmesisk kultur (Myint-U 2001). Den historiske gjennomgangen av buddhismen vil bli presentert i kapittel 4.

Kampen om buddhisme foregikk ikke kun mellom de oransje og grønne leirene. Også studentaktivistene er kjent for agere mot de ulike regimene siden britene koloniserte landet og da de tok over en allerede påbegynnende nasjonalistisk oppblomstring (Maung Maung 1980). Studentene har frem til 2007 også tatt del i rekke demonstrasjoner mot de ulike militærdiktaturene siden 1962 (Charney 2009) og de tok også del i Safranrevolusjonen (HRDU 2008, HRW 2009, 2007). Burmas kanskje mest kjente fjes er for folk i vesten demokratiikonet Aung San Suu Kyi som siden 1989 har vært en internasjonal stemme mot de burmesiske generalene. Hun er datter av Aung San, landets frigjøringshelt og grunnlegger av militæret. Men det var først og fremst mellom munkene og militæret at kampen om buddhismen i diskursen fant sted og derfor vil jeg gi en presentasjon av disse to aktørene i kapittel 5. Der det er relevant for den religionspolitiske diskursen og denne analysen vil jeg trekke på andre aktører.

## **1.6 Safranrevolusjonen**

I kapittel 6 kommer jeg tilbake til Safranrevolusjonen. Det er vanskelig å gi en nøyaktig beskrivelse av alle hendelsene og en fullstendig oversikt over hva som skjedde over hele landet i disse månedene. Men det er liten tvil om at SPDC må ta på seg det fulle og hele ansvaret for det voldelige utfallet av de hovedsakelig fredlige demonstrasjonene. Det betyr dermed ikke at det ikke fantes voldelige demonstranter i rundt om i Burmas gater, noe som i

enkelte tilfeller ga sikkerhetsstyrkene et påskudd for å ty til voldelige løsninger (HRDU 2008:141). Hva som er særdeles interessant er at man kan se at regimet har forsøkt å stanse munkene ved og i størst mulig grad unngå å diskreditere de i all offentlighet samtidig som munkenes demonstrasjoner først og fremst handlet som politiske og sekulære krav. Til tross for dette endte det med at regimet viste svært mangelfull respekt ovenfor landets munkers da de tok fatt i batongene og geværene. Det kommer tydelig frem i NLM at de forsøkte å pynte på tallene og regimet hevdet at det var andre aktører og falske munkers som stort sett sto bak (NLM 2007a, b, c), hvilket de i følge Aung-Thwin også var (Uang-Thwin 2009:17). I et intervju har jeg blitt fortalt at det var munkene som hadde folkets støtte. Regimet derimot svarte under og i etterkant av demonstrasjonene ved å gjøre krav på den apolitiske munken i den religionspolitiske diskursen som i følge deres buddhisme var den korrekte munken. Den diskursive kampen kom til uttrykk mellom regimet og dets motstandere der de blant annet forsøkte å fastlåse munken og buddhismens betydning.

I slutten av kapittel 6 vil jeg trekke på den presenterte diskursteorien fra kapittel 2 før jeg i kapittel 7 vil gå over i analysen. Helt til slutt vil jeg i kapittel 8 se på morgendagens Burma der generalene har skiftet til sivile klær og om de fortsatt gjør krav på munkens apolitiske betydning.

## **1.7 Burmesisk kontekst**

Man kan spørre hvorvidt den burmesiske konteksten er buddhistisk eller om den buddhistiske konteksten er burmesisk. Dette er umulig å gi et entydig svar på dette, men jeg vil nedenfor argumentere for at pilen dreier seg i retning av det sistnevnte fordi det buddhistiske uttrykket ble under Safranrevolusjonen først og fremst uttrykt i en burmesisk kontekst. Som med Thailand (Wolters 1999:32), så har også Burma oppstått i en kontekst der buddhismen har hatt en sentral betydning (se Myunt-U 2001, Charney 2009). Dette kan tyde på at, for majoriteten av landets innbyggere, så har buddhisme en betydning for ideen om staten Burma, både hos regimet og hos opposisjonen. I tillegg lenge vært slik at buddhismen har vært et viktig element i burmesisk kultur. Dette kommer særlig godt frem om man ser på slagord fra det tidlige selvstendige Burma som, "To be a Burman is to be a Buddhist" [og] "Burma for the Burmans" (Smith 1965:83,112). Jeg mener i tillegg og i likhet med Schober, at det kontekstuelle preger religionsdiskursen mer enn tekstene man finner i religionen (Shcober

1995:307-308). Det er heller ikke, og med det forbehold om at det i hele tatt har vært, ikke lenger et spørsmål om buddhisme er forenelig med andre diskurser som det sittende regimet, demokratiet, Suu Kyis politikk eller politiske aktivister, men et spørsmål om hvordan dette faktisk skjer. Manuel Sarkisyanz viser i sitt verk *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution* (1965) hvordan marxisme, sosialisme og demokrati har vært nødt til å forholde seg til en buddhistisk terminologi og en buddhistisk verdensforståelse. Også i dag er samtlige politiske aktører nødt til å håndtere buddhismens i landets politiske diskurs og samtlige handlinger vil således og alltid til en viss grad være preget av buddhismen. Er det en ting som er sikkert, så er det at Safranrevolusjonen ikke har ført til at man i mindre grad har å gjøre med en buddhistisk argumentasjon, noe som kanskje også vil være sant for fremtiden. Fordi, som jeg kommer tilbake til i kapittel 2, det er ikke bare diskursen som preger handlingene, men også handlingene som er med på skape rammene for diskursen. I denne gjensidigheten har buddhismen en sentral plass, som bidro til at demonstrasjonene mot regimet ble farget rødbrune i de mange byene i Burma i 2007.

Siden starten av 1900-tallet har ulike organisasjoner, partier og bevegelser gjort sitt til at den burmesiske politikken er preget av svært mange forkortelser. De forkortelsene som er relevant for denne oppgaven er å finne i Vedlegg 1.

## 1.8 Tidligere forskning

*Religion and politics in Burma* (1965) av Donald E. Smith er et av de første verkene som berører krysningspunktet mellom religion og politikk i Burma. Han hevder selv at det er det første verket som i detalj har undersøkt problemene mellom religion og politikk blant de therevadabuddhistiske landene i Sørøst-Asia etter uavhengigheten i 1948 (Smith 1965:vii). Melford Spiro og Mendelson førte henholdsvis i pennen bøkene *Buddhism and Society* (1971) og *Sangha and State in Burma – A Study of Monastic Secteranism and Leadership* (1975). Spiro tar for seg hvordan buddhismen har vært betydningsfull i det burmesiske samfunnet mens Mendelson gir en historisk oversikt over hvordan *sanghaen* har utviklet seg i Burma og dens relasjon til staten. Thant Myint-U skriver i sin bok *The Making of Modern Burma* (2001) om hvordan Burma har utviklet seg frem til i dag og at burmesisk identitet er hovedsakelig et resultat av omveltningene fra 1800-tallet. U Maung Maung tar for seg i *From Sangha to Laity – Nationalist Movements of Burma 1920-1940* (1980) hvordan nasjonalismen utviklet seg på

starten av 1900-tallet der munkene var betydningsfulle aktører før studentene og et bredere lag av befolkningen definerte Burmas nasjonalisme og hvordan forholdene ble lagt til rette for en militærtradisjon som fortsatt står sterkt i Burma.

Av nyere litteratur som berører den religionspolitiske diskursen og nærmere denne oppgavenes tematikk så har Gustaaf Houtman i *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy* (1999) sett på hva slags betydning buddhisme har hatt i den burmesisk politikken frem til slutten 1990-tallet. Juliane Schober gir i flere artikler et bilde av hvordan buddhismen i Burma kan sees på i sammenheng med vold og staten (2007a), hvordan buddhismen har spilt en rolle for burmesisk utdanning (2007b), kort om hvordan moral kan knyttes opp til buddhismen i et moderne Burma (2005) og buddhismens kobling til modernitet i Sørøst-Asia (1997) samt hvordan det burmesiske regimet har benyttet seg av relikvier fra Buddha i sin politikk (1995). Keiko Tosa gir også i sin artikkel "The Chicken and the Scorpion: Rumor, Counternarratives, and the Political Uses of Buddhism" (2005) et bilde av hvordan den politiske bruken av buddhisme blir benyttet av regimet. Ingrid Jordt har i boken *Burma's Mass Lay Meditation Movement. Buddhism and the Cultural Construction of Power* (2007) skrevet om meditasjonens plass i Burma etter 1960-tallet og hvordan det er en viktig faktor for millioner av burmeseres hverdag under et militært diktatur.

Bruce Matthews (1993), Mary P. Callahan (2009), Win Min (2010) har skrevet artikler som her vil bidra til å gi et bilde av det militærregimet som regjerte på 2000-tallet. Foruten dette er det skrevet lite akademisk om Safranrevolusjonen, men Christina Fink og Michael W. Charney har i henholdsvis *Living Silence in Burma* (2009) og *History of Modern Burma* (2009) så vidt berørt Safranrevolusjonen. Min Zins artikkel "Burmese Buddhism's Impact on Social Change: The Fatalism of Samsara and Monastic Resistance" er av få artikler om buddhismens betydning for sosial endring rundt 2007. Følgelig har jeg vendt meg mot annet materiale for å se på Safranrevolusjonen, men sekundærlitteraturen legger fortsatt mye av grunnlaget for min tilnærming.

## 1.9 Burma eller Myanmar?

Så langt i denne oppgaven har jeg benyttet Burma, men i 1989 endret det militære regimet landets navn fra *Union of Burma* til *Union of Myanmar*. I eldre burmesiske skrifter kan man lese at det fulle navnet *Myanmar Naingandaw* bokstavlig talt betyr det kongelige landet Myanmar. Regimet mente at dette var et nøytralt navn, som de hevdet, ville forene landets mangfold i langt større grad. Burmanerne, landets største etniske gruppe ble eksempelvis endret til Bamar og Rangoon ble endret til Yangon. I tillegg ble en rekke andre stedsnavn endret. Navnendringen var ene og alene bestemt av myndighetene uten noen form for demokratisk avgjørelse. Blant opposisjonelle krefter mente man at navnendringen var illegal og at man følgelig ikke ville vedkjenne seg den. FN og ASEAN-landene<sup>8</sup> godtok sammen med de fleste land i verden denne endringen, mens USA var blant de få som ikke gjorde det. Norge har også anerkjent det ”nye navnet”, men på Utenriksdepartementets nettsider<sup>9</sup> står Burma fortsatt i parentes. Toneangivende medier som er basert utenfor landets grenser som Mizzima, Irrawaddy og Democratic Voice of Burma (DVB) som er kritiske til den sittende regjeringen benytter seg av Burma, i motsetning til myndighetenes avis, New Light of Myanmar (NLM). En lang rekke NGOer benytter Burma, som for eksempel Burma Campaign UK og Human Rights Watch (HRW). Burma blir således et land som i følge David I. Steinberg bærer med seg et politisk innhold (Steinberg 2001:xi-xii). I følge Callahan ble det lakmustesten for en del organisasjoner og eksilgrupperinger på 1990-tallet (Callahan 2009:28). Dermed blir det svært vanskelig, om ikke umulig å benytte Burma eller Myanmar uten å tre inn i en politisk diskurs. Jeg vil i denne oppgaven, gjøre som Benedict Rogers å benytte meg av Burma i stedet for Myanmar slik demokratibevægelsen og de etniske motstandsgruppene oppfordrer det internasjonale samfunnet til å gjøre (Rogers 2010:xi). Hva gjelder andre navn vil jeg forsøke å benytte de navn som er mest kjent for folk flest og Burma er i tillegg det navnet jeg tror folk flest forbinder med landet.

## 1.10 Totalitære regimer og etiske refleksjoner

Houtman hevder i sin artikkel ”Why I believe academics should be wary of dealing with repressive regimes” (2000), at regimet, etter å ha forkastet sosialismen må søke en eller annen

---

<sup>8</sup> Association of Southeast Asian Nations (ASEAN).

<sup>9</sup> Utenriksdepartementet: <http://www.landsider.no/land/myanmar/> (besøkt 16.10.2011).

form for legitimitet om de fortsatt ønsker å se på seg selv som rettmessige ledere av Burma. I følge Houtman har denne legitimitetsprosessen siden 1997 gått ut på å bygge og restaurere pagoder og ved å grave i egen fortid som er sterkt preget av en burmesisk buddhistisk religion. Houtman presiserer videre at: ”This urge to historicise Burma by reducing its civilisation and culture to a series of historical objects is a result of the generals' difficult relationship with the peoples of Burma” (Houtman 2000:18). Følgelig kan man, som Houtman påpeker, tre inn i en politisk diskurs der argumenter og konklusjoner kan bli benyttet av og til fordel for regimet, slik et svært gammelt arkeologisk funn fra 1997 har blitt tolket hinsides den vitenskapelige virkelighet for å støtte regimets politikk (ibid). Vel vitende om den eksisterende polemiske virkeligheten mellom regimet og dets motstandere så har dette også medført at mye av litteraturen og mitt materialet har blitt farget av den politiske diskursen.

Ei heller er alt forskbart, fordi informantenes beskyttelse alltid kommer i første rekke (Kraft 2006:261). Dette kommer særdeles tydelig frem i et autoritært regimet der informanter kan risikere fengsel og andre ubehagligheter. Dette har vært avgjørende for at mine supplerende intervjuer ble gjennomført utenfor Burma.

Den sosialt konstruerte virkeligheten som jeg ønsker å avdekke vil også vise at buddhismen er sosialt konstruert. Men det vil ikke det si det samme som at sosiale konstruksjoner ikke er virkelige. I denne oppgaven har jeg ikke et mål om å avdekke teologiske buddhistiske ”sannheter” som usanne, men jeg vil i stedet stille meg kritisk til hvordan den buddhistiske religionen blir benyttet politisk. Dette medfører at det kan avdekkes at det eksisterer en kløft mellom buddhistiske idealer og hverdagslivet, uten at jeg ønsker å neglisjere buddhister fordi buddhisme eksisterer, som jeg kommer tilbake til, i sammenheng med en hel del andre faktorer.



## 2 Teori og metode

- “After all, there is nothing in democracy that any Buddhist could object to”. Aung San Suu Kyi

### 2.1 Diskursanalyse

Jeg har valgt å gjøre en diskursanalyse av den religionspolitiske diskursen i Burma slik den kom til uttrykk gjennom Safranrevolusjon. Jeg ønsker å se på hvordan skillelinjene, mellom det religiøse på den ene siden og det sekulære og politiske på den andre siden, faktisk er mer uklart enn hva man kunne se ved første øyekast og at det i det politiske landskapet også foregår en kamp om buddhistisk lære, filosofi og tradisjoner mellom ulike aktører i hva jeg har valgt å kalle for den religionspolitiske diskursen. Diskursanalyse er som all annen teori og metode, uløselig knyttet til hverandre og derfor presentert i ett og samme kapittel.

#### 2.1.1 Diskurs

Jørgensen og Phillips presiserer at det er utfordrende å arbeide med diskurser man har et svært nært forhold (Jørgensen og Phillips 1999:31). Det vil ikke si at det er lett å jobbe med diskurser man ikke har et nært forhold til. For å forklare hva jeg anser som en diskurs vil jeg benytte meg av, som presentert innledningsvis, Iver B. Neumanns diskursdefinisjon. En diskurs er;

”et system for frembringelse av et sett utsagn og praksiser som, ved å innskrive seg i institusjoner og fremstå som mer eller mindre normale, er virkelighetskonstituerende for sine bærere og har en viss grad av regularitet i et sett sosiale relasjoner” (Neumann 2001:18).

Jeg forstår da en diskurs, på bakgrunn av dette, som et sosialt konstruerende meningssystem, der en rekke utsagn og praksiser inkluderes i institusjoner,<sup>10</sup> fremstår som normale, er virkelighetskonstruerende og oppleves som forholdsvis stabile.

I likhet med tegnene som gir hverandre mening i forhold til hverandre, vil jeg også legge til at diskursene er innleiret i hverandre (Neumann 2001:172). På et overordnet plan er det kanskje teoretisk mulig å presentere hele verden i en verdensdiskurs, men lite fruktbart og metodisk umulig (Foucault i Neumann 2001:54). Diskurser kan også forstås som meningsutvekslinger preget av makt, flyktighet og utenforliggende faktorer (Olsen 2006:51-52). Jeg oppfatter diskursbegrepet som et mer presist ord enn en *samtale*, men likevel preget av en 'diffushet'<sup>11</sup> som allikevel gir det en styrke, nettopp fordi det er denne diffusheten man rent metodisk ønsker å avdekke.

Jeg vil umiddelbart presisere at jeg laget et skille mellom hva jeg har kalt for den religionspolitiske og den politiske diskursen. Med den religionspolitiske diskursen mener jeg det området innenfor den politiske diskursen der religiøse aspekter er fremtredende, betydningsfulle og eller inkludert i argumentasjonen hos de ulike aktørene. I moderne burmesisk historie finnes det knapt lignende situasjoner der religion og politikk i så stor grad har smeltet sammen som under Safranrevolusjonen (Charney 2009, Myint-U 2001). Mitt henseende er å gjøre en analyse av buddhismens betydning i den politiske diskursen og ikke en analyse av politikk i buddhismen, følgelig den religionspolitiske diskursen.<sup>12</sup> Dette betyr ikke at det eksisterer religions- eller buddhismediskurser der politikk spiller en liten eller en nærmest fraværende rolle, slik en klosterdiskurs kan være nærmest blottet for politisk innhold. Lappeteppet av diskurser viser at det alltid trekkes videre på allerede etablerte strukturer (Jørgensen og Phillips 1999:15). Dette kom svært godt frem under Safranrevolusjonen da flere ulike diskurser ble svært betydningsfulle.

---

<sup>10</sup> En institusjon forstås i denne oppgaven som et; "symbolbasert program som regulerer sosial samhandling og som har en materialitet. Å institusjonalisere en diskurs er altså å formalisere settet med utsagn og praksiser" (Neumann 2001:177).

<sup>11</sup> Med 'diffushet' mener jeg alt det diskursen tillater at kan fremstå som viktig i en og samme diskurs.

<sup>12</sup> Å sette den religionspolitiske og den politiske diskursen i bestemt for entall er problematisk fordi ulike aktører vil definere disse diskursene som ulike. Jeg har likevel valgt å gjøre det slik fordi poenget er å illustrere en forskjell mellom en religionspolitisk og en politisk diskurs. Videre vil jeg også benytte meg av både *den* religionspolitiske og *den* politiske diskursen fordi mine analytiske briller gjør at jeg må forholde meg til diskursen slik mitt teoretiske og metodiske apparat avdekker den. Dette innebærer dog ikke at det differensierte bildet jeg vil avdekke vil fremstå som forenklet. Det er kun et metodisk grep og en refleksjon rundt betydningen av forskerens (les min egen) rolle når man skal utføre en diskursanalyse. Det er umulig å stå utenfor diskursen (Neumann 2001:34-35).

I alle diskurser foregår det en diskursiv kamp. Forskjellige diskurser kjemper hele tiden om den språklige definisjonsmakten eller hegemoni, å fastlåse språkets betydning på deres måte (Jørgensen og Phillips 2005:15).<sup>13</sup> Slik Suu Kyi for eksempel gjør når hun sier at; [...] “there is nothing in democracy that any Buddhist could object to” (Suu Kyi 2008:33). Eller at militærets disiplinerte veikart for ”demokrati” er et forsøk på legitimere seg selv i den politiske diskursen (Callahan 2009:57-58). Timothy Garton Ash har sagt at: “The heart of the Burmese problem is that Suu [Aung San Suu Kyi] has all the legitimacy and SLORC<sup>14</sup> has all the power” (Garton Ash i Buzzzi 2001). Formuleringen viser hvordan det overordnede forholdet mellom militæret og folket faktisk var og fortsatt er. Dette berører også den diskursive kampen om hva buddhisme faktisk er og kan være. Men forholdet mellom makt og legitimitet er som jeg kommer tilbake til langt mer differensiert.

### 2.1.2 Diskurs – et bredt felt

Gjennom de mulighetene diskursanalysen tilbyr kan man bygge opp sin egen diskursanalytiske ramme (Jørgensen og Phillips 1999:7, 143-168). Det må presiseres at det egenkomponerte<sup>15</sup> diskursanalytiske verktøyet må ta høyde for motsetninger, noe man også finner i det brede diskursfeltet (Jørgensen og Phillips 1999:12). I denne oppgaven ønsker jeg å ha en målsetning om drive kritisk forskning, å utforske og kartlegge maktrelasjoner i den religionspolitiske diskursen under Safranrevolusjonen. For deretter kunne formulere normative perspektiver, kritisere disse relasjonene og peke på sosial forandring (Jørgensen og Phillips 2005:11). Dette er mulig med diskursanalyse fordi dens formål er å kartlegge de prosesser hvor det kjempes om hvordan tegnenes betydning skal fastlåses (Jørgensen og Phillips 2005:36). Diskursanalysen er et godt redskap for å avdekke hvordan ting fremstår som de gjør og i tillegg godt egnet til å studere det sosiale på sine egne premisser (Neumann 2001:14, 176).

I følge Neumann skal man være i besittelse av det antropologene kaller for kulturell kompetanse om man skal være i stand til å gjøre en god diskursanalyse (Neumann 2001:50).

---

<sup>13</sup> (Jørgensen og Phillips 1999:15) anser *diskursiv kamp* som et nøkkelbegrep i diskursteorien.

<sup>14</sup> State Law and Order Restoration Council. Regimets navn fra 1988-1997 (Steinberg: 2001:xxiv).

<sup>15</sup> Det er umulig å benytte seg av hele diskursfeltet og det brede feltet gjør dermed at diskursanalyse, både som teori og metode, alltid til en viss grad vil fremstå som egenkomponert.

En kan ikke tro at utfordringene ved å skrive om et annet land overvinnes ved å besøke det, intervju burmesere og lese bredt. Jeg må som Houtman, spørre om følgende: “To what extent are observers of the political scene able to detect the relevance of the Buddhist concepts and their implication for the country’s politics when these do not enter into the English versions of their speeches?” (Houtman 1999:287). Jeg har en språklig utfordring som har ført til at jeg må belage meg på engelske kilder.

### **2.1.3 Religion og diskurs i et religions- og samfunnsvitenskapelig perspektiv**

Før diskursteorien og diskurs som metode blir presentert må det presiseres at denne oppgaven vil hvile på følgende fem religionsvitenskapelige og samfunnsvitenskapelige forutsetninger. En: At; ”religion er fratatt sin posisjon som iboende god og grunnleggende uskyldig, og forstås snarere som et resultat av sosiale og kulturelle konstruksjoner, som bør undersøkes på kultur- og samfunnsvitenskapens premisser” (Kraft 2006:260). To; religion, i dette tilfellet buddhisme, ikke er noe i seg selv, slik også ting ikke er; ”noe i seg selv, de får sin mening i det at de inngår i en del sammenhenger med andre ting” (Neumann 2001:40). Mening som produseres er ofte ikke samstemt og religion er for mange en viktig faktor i manges meningsunivers. Derfor mener jeg at, tre; ”produksjonen av mening er mer interessant innenfor diskursanalysen enn ’de troendes mening’” (Granholm i Olsen 2006:54). Og fire: Religion blir her forstått som en uferdig prosess der ulike aktører vil kjempe om definisjonsmakten, fordi religion og religiøse tradisjoner aldri kan fullføres (Olsen 2006:58). Til slutt, fem: Verden er alltid i endring (Neumann 2001:179) og må følgelig forstås deretter, hvilket også gjelder religion.

### **2.1.4 Forholdet mellom teori og metode**

Metode og teori vil sammen med kvalitative intervjuer som her fungerer som et metodisk supplement inngå i samme kapittel. Teori og metode kan forstås som en teoretisk og metodisk pakkelsning, for å studere hele det sosiale felt og hvordan vi forholder oss til en flytende verden som om den skulle vært en objektivt selvfølgelighet. Metoden avhenger av teorien fordi den inneholder noen filosofiske premisser vedrørende språkets rolle i den sosiale konstruksjonen av verden. Dette innebærer at man må godta det teoretiske fundamentet for

benytte seg av metoden (Jørgensen og Phillips 2005:12, 44). Det teoretiske bakteppet som ligger til grunn for det metodiske presenteres derfor først. Ikke kun på generell basis (Cavallin 2006:21, 27), men innenfor diskursanalyse spesielt, finnes det sjelden en klar grense mellom teori og metode (Neumann 2001:14). I tillegg vil enheten mellom teori og metode (Cavallin 2006:23) kunne påvises bedre om de presenteres i samme kapittel, fordi man i diskursanalysen ikke følger ett sett med bestemte metodiske regler (Olsen 2006:65, 69).

### **2.1.5 Buddhisme i det diskursive felt**

Regimets våpenmakt er ikke nødvendigvis overordnet en ikke-voldelig buddhistisk orientert makt. Man må ta høyde for at soldater kan være buddhister og at munker også er i besittelse av en makt som kan utfordre regimet og dermed avdekke et langt mer differensiert bilde. Ser man på buddhismen i den politiske diskursen i Burma ser man at den er et av flere aspekter som viser at; ”viden”<sup>16</sup> skabes i social interaksjon, hvor man både opbygger fælles sandheder og kæmper om, hvad der er sandt og falskt” (Jørgensen og Phillips 2005:14). Følgelig vil jeg hevde at det kjempes om en sann buddhisme i den religionspolitiske diskursen. Dette vil selvsagt være en kamp ingen er i stand til vinne ett hundre prosent og det må legges til at den sosiale konstruksjonen av viten og sannhet får sosiale konsekvenser (ibid). Den religionspolitiske i diskursen i Burma overlapper også med andre diskurser, som for eksempel den sørøstasiatiske buddhismens møte med moderniteten og kolonialisme (Schober 1995:307-308, Houtman 1999:2) og til en historisk diskurs, der man kan se at militæret først og fremst legitimerer sine handlinger i lyset av militærets historie (Callahan 2009:63). Aung San Suu Kyis argumentasjon er også forankret i en bred internasjonal og politisk diskurs med et fokus på demokrati og menneskerettigheter (Suu Kyi 2008, 2009) og myndighetens legitimeringsprosess foregår i en asiatisk diskurs der Kina, India, Thailand og ASEAN-landene spiller en meget stor rolle (Hlaing 2005).

Det kan diskuteres hvorvidt buddhisme er noe uavhengig av konteksten, men det vil i denne sammenheng plassere buddhismen utenfor diskursene. I det mennesker forsøker å plassere buddhismen i en meningsskapende sammenheng må buddhisme forstås som innenfor

---

<sup>16</sup> Det er problematisk å sette likhetstegn mellom viten og buddhisme, men jeg vil senere argumentere for at det ofte, særlig i den politiske diskursen, skjer at aktørene trekker på buddhisme i sin(e) virkelighetsforståelse(r) og argumentasjon.

diskursen(e). Det samme vil således gjelde for alle livssyn når det som forsøkes å forklares hinsides vår fatteevne faktisk må forklares gjennom vårt eget språk, og dermed inkluderes i diskursen, hvilket omfatter det som ”tilsynelatende” befinner seg utenfor virkeligheten.<sup>17</sup> Alle aktører i diskurser generelt, og kanskje aktørene i den religionspolitiske diskursen spesielt, oppfører seg som om det fantes en objektiv totalitet og gjennom ord som ”buddhisme” eller ”Burma” forsøker man å avgrense en helhet med objektivt innhold (Jørgensen og Phillips 1999:51). Derfor vil aktørenes handlinger, tolkninger og ytringer fremstå som viktigere enn religiøse skrifter i den religionspolitiske diskursen.

## 2.2 Teoretisk bakgrunn

Analysen vil basere seg på det teoretiske bakteppet jeg presenterer nedenfor. Koblingene til konteksten kan derfor i noen tilfeller bli avrundet, men i de tilfellene det blir gjort så vil jeg plukke opp tråden i analysen.

### 2.2.1 Strukturalisme og poststrukturalisme

Diskursanalysen hviler blant annet på en strukturalistisk idé fra språkvitenskapen av Ferdinand Saussures om at forholdet mellom språk og virkelighet er arbitrært, at tegnene får sin egen betydning ved at det er forskjellig fra andre tegn. Strukturalismen bygger blant annet på prinsippet om at kultur og språk er inndelt i *langue* og *parole*. *Langue* forstås som språkets struktur, et nettverk av tegn, fastlåst og det gir tegnene betydning. *Parole* trekker hele tiden på *langue* fordi det viser til selve språkbruken. Hvordan aktørene benytter seg av språket blir følgelig kun en inngangsport til forståelsen for de bakenforliggende strukturene. I diskursanalysen likestilles diskurs med *parole* og fokuset er dermed flyttet fra det bakenforliggende systemet til selve bruken. Det er derfor bedre egnet til å forklare endring, men det må presiseres at *langue* ikke forsvinner av den grunn (Jørgensen og Phillips 1999:17-21, Neumann 2001:18-19).

---

<sup>17</sup> Dette finner man også igjen i Neumanns diskursive lesning av Rønnevig's masteroppgave om UFO-bortførelser hvor man vil forklare representasjonene fremfor det som ”virkelig” skjedde (Neumann 2001:70-79).

I den strukturalistiske tradisjonen kan man si at språkets struktur kan forklares som et fiskenett der hvert enkelt *tegn* har sin plass i likhet med knutene på et fiskegarn. Tegnene får sin betydning avhenging av hverandre og deres betydning blir således låst fast.

Poststrukturalistisk kritikk viser at tegnene kan endres alt etter hvilken sammenheng de befinner seg i. Strukturen blir av poststrukturalistene sett på som foranderlig fordi tegnenes betydning kan endres i forhold til hverandre. Den poststrukturalistiske hovedkritikken av strukturalismen dreier seg i følge Marianne Winther Jørgensen og Louise Phillips om at det ikke eksisteres et skarpt skille mellom *langue* og *parole* (Jørgensen og Phillips 1999:18-20). Men på et overordnet plan vil jeg likevel hevde at system og bruk er knyttet sammen i et gjensidig forhold der; ”bruken skaper systemet i vel så stor grad som systemet former bruken” (Olsen 2006:54). På samme måte ønsker jeg også vise til hvordan buddhismen benyttes i den politiske diskursen ved at aktørene i diskursen trekker på buddhistisk argumentasjon, filosofi og tradisjoner så gjensker de også en buddhistisk diskurs.

### **2.2.2 Marxistisk arv**

Diskursteorien hviler på en marxistisk fagtradisjon, men tar avstand fra Karl Marxs idé om at økonomien ligger til grunn for det sosiale aspektet. Den skiller seg også fra denne tradisjonen fordi den tar avstand fra oppfattelsen av at det finnes en objektivt sosial struktur. Ekteparet Laclau og Chantal Mouffe mener at diskursanalysen i stedet søker å avdekke hvordan denne objektiviteten skapes. Dette presiseres når de hevder at samfunnet er et forsøk på å skape en enighet i det sosiale. De tar i tillegg et oppgjør med den marxistiske forståelsen av gruppedannelse og identitet ved å forstå det som del av den diskursive kampen og de tar avstand fra en forutinntatt objektiv identitet forbundet med klasse (Jørgensen og Phillips 1999:41, 45).

Laclau og Mouffe er også inspirert av Antonio Gramsci, som kanskje er mest kjent i forbindelse med begrepet *hegemoni*. Gramsci mente at en økonomisk deterministisk ideologi ikke var forklaring nok på de herskendes klassers maktposisjon. Hegemoni kan forstås som organisering av samtykke; ”som de prosesser, hvorigennem underordnede bevidsthedsformer konstrueres uden at der skrives til vold eller tvang” (Jørgensen og Phillips 1999:43). Hegemoni er hos Gramsci et begrep som forklarer den herskende konsensus i samfunnet og er

følgelig del av det politiske felt. Slik forklarer det også hvordan endring faktisk kan prege strukturene (Jørgensen og Phillips 1999:44).

### 2.2.3 Sosialkonstruktivisme

Diskursanalysen befinner seg innenfor det man kan kalle sosialkonstruktivismen, en bred faglig betegnelse for en rekke nyere teorier om forholdet mellom kultur, samfunn og mening (Jørgensen og Phillips 1999:13), der utgangspunktet er at sosiale kategorier ikke er evige, men sosialt skapt og hvor også kategorien *religion* blir ansett som en sosial konstruksjon.<sup>18</sup> Gjennom både ulike og konkurrerende representasjoner av virkeligheten blir menneskenes oppfatning av virkeligheten formet. Sosialkonstruktivistens oppgave blir dermed å undersøke disse representasjonene, hvordan de har blitt til og hvordan de endres (Olsen 2006:56-57). Diskurser kan også forstås som systemer som lukkes, at de fastlåser en del betydninger og meninger på bekostning av andre (Neumann 2001:22).

### 2.2.4 Diskursanalyse som et kritisk analytisk verktøy

Diskursanalysen er kritisk, ikke bare til makt og hegemoni, men til tilegnelsen og konstruksjonen av kunnskap i sin helhet. Ettersom diskursanalysen skal være kritisk til makt i diskursene avslører også analyseverktøyet at selve forskingen ikke er unnlatt maktstrukturene. Diskursanalysen er i følge Torjer A. Olsen, maktkritisk fordi et av utgangspunktene for analysen er å erkjenne at makt og strukturer alltid er diskursivt skapt i sosiale sammenhenger. I tillegg hevder han at det eksisterer en klar parallell mellom *makt* og *religion* i det religionsvitenskapelige feltet (Olsen 2006:58-60). Dette er overførbart til hvordan buddhisme blir benyttet i den politiske diskursen i Burma for oppnåelse av makt.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Innenfor sosialkonstruktivismen anses religion i følge (McCutcheon 2003, Lincoln 1999, og Beckford 2003 i Olsen 2006:56) som bundet til diskursene og det sosiale og at kategorien religion dermed blir tillagt mening.

<sup>19</sup> Selv om buddhisme i denne sammenheng ikke forstås som "noe i seg selv", så betyr det derimot ikke at buddhisme anses som noe som utelukkende kan "benyttes" av aktører i diskursen. Sosiale fenomener er like fullt virkelige.



## 2.3 Begreper

Diskursanalysen krever som all annen teori og metode en begrepsavklaring. Gjennomgangen av begrepene vil utgjøre hovedgrunnlaget for det teoretiske fundamentet fordi jeg har valgt å presentere de begrepene jeg anser som relevante i en (les min) diskursanalyse.

### 2.3.1 Språk og tegn

#### Språk

Adgangen til virkeligheten går alltid gjennom språket og de sosiale relasjonene alltid er blottlagt i språket (Jørgensen og Phillips 1999:11, 17). Dette kommer godt frem når man ser at ulike aktører i diskursen ofte argumenterer med en buddhistisk argumentasjon, hvor det ofte kjempes om hvem som har retten til en sann buddhisme. Språket får en viktig plass i diskursanalyse, kort oppsummert, fordi det; *"netop er i den konkrete anvendelse af sproget, at strukturen skabes, reproduceres og forandres"* (Jørgensen og Phillips 1999:21). Språket har også den egenskap som primært er å skape mening (Neumann 2001:38). Men diskurs er i tillegg mer omfattende enn bare virkeligheten blottet i språket. Det betyr ikke at alt er en tekst, men at alt kan studeres som en tekst. Språket befinner seg mellom mennesket og den øvrige verden, noe som gjør at det ikke finnes en uavhengig tekst, ei heller noe utenfor teksten. Slik sett kan alt leses som en tekst (Neumann 2001:23). For å oppsummere språkets betydning for diskursanalysen vil jeg benytte meg av Neumanns formulering: "Sprog er tvers gjennom metaforisk" (Neumann 2001:45). Kampen om buddhismen i den religionspolitiske diskursen under Safranrevolusjonen kom frem gjennom språket til de ulike aktørene i diskursen.

#### Tegn

I den grad det er snakk om en diskurs anser Laclau og Mouffe at; "alle tegn er momenter i et system, og hver især er tegnenes betydning bestemt af deres relationer til hinanden" (Jørgensen og Phillips 1999:36). Flere av de man kan kalle de buddhistiske tegnene i diskursen får også sin betydning i sammenhengen de settes i. En diskurs er etablert når den er

blitt utkrystallisert rundt noen forankringspunkter,<sup>20</sup> privilegerte tegn som for eksempel *dhamma* i en buddhistisk diskurs. Man kan også si at diskursen etableres som en totalitet, noe den gjør ved at; ”udelukke alle de andre mulige betydninger, tegnene kunne have, og de andre mulige måder, de kunne være relatert til hinanden på” (Jørgensen og Phillips 1999:37). Neumann anser diskursen som hegemonisk når diskursen underlegges et forankringspunkt (Neumann 2001:65).

En diskurs forstår jeg også som en reduksjon av muligheter og det er dette Laclau og Mouffe kaller det diskursive felt.<sup>21</sup> Laclau og Mouffe legger også til begrepet *elementer* i sin diskursteori, i motsetning til *momenter* som har betydning i nettet av andre momenter, så har elementer enda ikke fått fiksert sin mening, de er flertydige. Dette viser at diskursen blir forsøkt lukket ved at elementene blir gjort til momenter. I den religionspolitiske diskursen kan man se at de ulike aktørene forsøker å gjør nettopp det. Dette skjer gjennom hva Jørgensen og Phillips kaller *artikulasjonen*. Et viktig poeng i diskursforståelsen er at denne lukkingen av diskursen aldri er fullbyrdet. I ytterste forstand er dette kun en teoretisk eller midlertidig mulighet. Det er i artikulasjonen at et element kan få en mening og ulike artikulasjoner trekker på ulike diskurser. Ordet almisse, er tomt i seg selv, men gis mening i satt i en bestemt diskurs, som et forankringspunkt. Men det er like fullt et element og alle momenter blir således potensielle elementer (Neumann 2001:64-65). Elementer som i høy grad er åpne for forskjellige meningsinnhold, kalles for *flytende tegn*<sup>22</sup> (Laclau i Jørgensens og Phillips 1999:39). Eksempelvis buddhisme i denne sammenheng. Hensikten ved å se på hvilke betydninger man søker å definere og hvilke som vises som noenlunde fastlåste, er at man kan avdekke hvilke kamper som foregår. Artikulasjonene som hele tiden reproducerer eller omformer diskursene kan forklares ved å analysere; ”hvordan strukturen i form af diskurser konstituerer og forandres” (Jørgensen og Phillips 1999:40).

### 2.3.2 Materialitet

Neumann viser at man i tillegg til det talte og skrevne ord må fokusere på det som kan kalles diskursens *materialitet*: ”Poenget med ’den sproglige vending’ har altså vært å studere det

---

<sup>20</sup> Oversatt fra dansk, *nodalpunkter*, slik Jørgensen og Phillips igjen har oversatt fra Laclau og Mouffes *nodal points* (Jørgensen og Phillips 1999:37) til forankringspunkter slik Olsen gjør det (2006:67).

<sup>21</sup> Med det *diskursive felt* menes; ”alle de muligheter, diskursen dermed udelukker” (Laclau og Mouffe i Jørgensen og Phillips 1999:37).

<sup>22</sup> Oversatt fra engelske, *floating signifiers*. Jeg har bevisst benyttet meg av flytende tegn, i stedet for *elementer* for å lage et teoretisk skille (Jørgensen og Phillips 1999:39, Neumann 2001:65).

sosiale. Men, det eksisterer en materialitet [og] den materielle verden gjør motstand når man forsøker å forandre på den” (Neumann 2001:80). Diskurs må derfor forstås som både et språklig og materielt fenomen der språk og materialitet eksisterer side om side (Neumann 2001:81). I følge Neumanns lesninger av Michel Foucault er materialitet knyttet til *arkivet*. Med arkivet menes ikke dokumentene, men grensene for det som ikke kan sies (Foucault i Neumann 2001:81). Slik jeg forstår begrepet, så anser jeg arkivet som de rammene handling kan foregå i. Tingene har i tillegg i følge Foucault, en materialitet som språket løfter frem (Foucault 1999:27). Rammene kommer til uttrykk gjennom språket, her forstått som diskursens materialitet. Men, selv om jeg som nevnt ovenfor, ikke vil se på buddhismen som noe i seg selv, så vil det ikke si at jeg ikke anerkjenner at buddhismen har en materialitet, at den like fullt som andre sosiale fenomener også er reell.

### 2.3.3 Makt

De historiske reglene setter grenser for hva som kan bli sagt (Jørgensen og Phillips 1999:21-22). Det er med andre ord grenser for hva som gir mening i en hver kontekst, diskursene er regelbundne og de skaper en sannhet. ”Magt er både det, der skaber vores sociale omverden, og det, der gør, at omverdenen ser ud og kan italesættes på bestemte måder, mens andre muligheder udelukkes. Magt er således både produktivt og begrænsende” (Jørgensen og Phillips 1999:22-23). Ei heller kan man aldri nå virkeligheten utenfor diskursene (Jørgensen og Phillips 1999:31). Dette oppsummerer Espen Schaanning i etterordet i Foucaults bok, *Diskursens Orden* (1999):

”Det finnes ingen ’nøytral’, ufarlig diskurs man kan gli inn i og restløst gå opp i. Å ønske seg et slikt nøytralt sted ville være ensbetydende å ønske seg død (eller gal). Derfor har man som levende ikke noe valg. Man må ta ordet. Vel vitende om at man i og gjennom ordet vil kunne erfare det som ligger hinsides språket” (Schaanning i Foucault 1999:61).

Makt forstås ikke kun som at A har herredømme over B. Foucault, i Neumann styrer unna den handlende A og viser at tingenes orden fremstår som forholdsvis normal for både A og B. Men det er ikke slik at kun B ikke er klar over dette, kanskje også A. B, som undertrykt av A sin makt, uvisst av begge, har ingen grunnleggende interesser utenfor diskursen. Subjektet kan ikke melde seg ut av diskursen. ”Tanken her at man er interpellert eller kallet inn i en subjektposisjon: En subjektposisjon konkretiseres, og subjektet fyller den” (Neumann

2001:167-169). De ulike aktørene i den religionspolitiske diskursen er på en slik måte nærmest fanget i den samme diskursen. Makten forsøkes flere ganger å bli uttrykt gjennom buddhistisk terminologi. Men det må understrekes at dette ikke betyr at aktørene, selv om deres argumenter alltid må gi mening innenfor diskursen, ikke er potensielle endringsaktører.

### 2.3.4 Subjektet

Det er Foucault som legger grunnlaget for forståelsen av subjektet i diskursanalysens, at subjekter skapes i diskursen. Men det må også legges til at; ”diskurs er ikke et tænkende, vidende, talende subjekts majestætiske udfoldelse” (Foucault i Jørgensen og Phillips 1999:24). Det kan diskuteres hvorvidt subjektet bør ses på som skapt i diskursen eller hvorvidt subjektet faktisk er i stand til å påvirke de bakenforliggende strukturene i diskursene. Denne mer kritiske diskursanalytiske tenkemåten som står i stil til Roland Barthes slagord, at folket er både språkets herrer og slaver, viser nettopp dette. Men jeg vil forstå diskurs som rammer som begrenser subjektets handlinger og endringspotensial. Men ikke gå så langt å si at individet kun er determinert av strukturene (Jørgensen og Phillips 1999:27). Individene kan som man ser i den religionspolitiske diskursen også endre strukturene og det sosiale.

Min subjektforståelse for denne analysen kan derfor summeres opp på følgende måte: Subjektet er grunnleggende splittet, det blir aldri helt seg selv og det får identitet ved å innskrive seg i en diskurs. Dette tilsier at identiteten alltid er organisert relasjonelt,<sup>23</sup> og de er forandelige slik som diskursene. Subjektet forstås som fragmentert, hvilket vil si at det innehar en rekke identiteter alt etter hvilken diskurs det inngår i (Jørgensen og Phillips 1999: 56). Dette viser at man både kan være general og buddhist. Subjektposisjonen i en diskurs er derfor noe mer enn et bare et subjekt eller en rolle, det bærer med seg sammenhengen det er satt inn i, slik munkene også bar med seg en sammenheng da de tok til gatene i 2007.

---

<sup>23</sup> Med Jørgensen og Phillips' (1999) egne ord: ”Man er noget, fordi det er noget andet, man ikke er” (Jørgensen og Phillips 1999:56). Slik åpner diskursanalysen også for undersøke skillet mellom ”oss” og ”dem”. Identiteter, definerer, i følge Neumann; ”en virkelighet, et reelt eksisterende ’vi’. De verdier som bærer denne virkeligheten, er et sett tegn som skiller ’oss’ fra ’dem’”(Neumann 2001:94).

### 2.3.5 Treghet

At alt egentlig kunne ha vært annerledes betyr ikke at alt kan formes fritt. Det sosiale er hele tiden strukturert på bestemte måter og diskursen har således en *treghet* (Jørgensen og Phillips 1999:50). Enhver diskurs er preget av en slik treghet; ”et sett regulariteter som i noen grad er selvopprettholdene ved at det avstøtter andre praksiser som kan endre [diskursen] – og et sett med effekter – virkninger på saker og ting utenfor seg selv” (Neumann 2001:133). Neumann legger også til at: ”Om sosiale praksiser og identiteter forblir som de er, betyr det også at et bestemt sett av relasjoner mellom subjekter forblir som de er” (ibid). Ved å se på taleskriving i Utenriksdepartementet kan man se hvordan tregheten i diskursen gjør at talene alltid blir like. Neumann presiserer at taleskrivingen således blir et spørsmål om departementets identitetsbygging og at når hele departementet kan stille seg bak en tale, er det fordi talen *er* departementet. Slik sett kan ikke et system, eller en diskurs produsere noe særlig nytt med mindre systemet ikke virker som det skal (Neumann 2001:135-152). Hovedpoenget, rent metodisk er at; ”diskursen blant annet bæres av rutiniserte praksiser som er selvopprettholdene. Om én slik praksis [...] skulle forsvinne, må de resterende bli desto viktigere, eller nye utvikles, ellers vil diskursen svekkes som sådan.” [Altså, slik jeg ser det og med Neumanns egne ord]: ”Ingen treghet, ingen diskurs” (Neumann 2001:152). Det er med andre ord ikke mulig å unnslippe samfunnets gitte struktur til tross for at betydningene aldri er fastlåst eller fiksert (Laclau og Mouffe i Jørgensen og Phillips 1999:50).

### 2.3.6 Intertekstualitet

En hver diskurs eksisterer som sagt aldri alene. *Intertekstualitet* viser i følge Neumann til; ”at hvert sproglige uttrykk bærer med seg en bagasje fra tidligere relasjoner med andre sproglige uttrykk som påvirker dets nye relasjoner med tekster og dets situering i nye kontekster” (Neumann 2001:178). *Interdiskursivitet* er et uttrykk for at artikulasjonen av forskjellige diskurser foregår både innenfor og på tvers av andre diskurser. Det anses derfor også som en form for intertekstualitet ettersom alle kommunikative begivenheter alltid trekker på tidligere begivenheter (Jørgensen og Phillips 1999:84). Jeg anser da intertekstualiteten som både kilde til stabilitet og forandring. Hendelsene i den religionspolitiske diskursen trekker som jeg skal vise, alltid på andre etablerte diskurser og de sannhetene de bærer med seg.

## 2.4 Det sosiale og det politiske felt

De diskursive prosessene omtaler ikke bare tegn og aktører, de omfatter i følge Laclau og Mouffe; [...] ”hele det sosiale felt” (Jørgensen og Phillips 1999:41). Men at noe er sosialt betyr ikke det samme som at det er i fri flyt (Neumann 2001:92). I diskursen foregår det en definisjonskamp, å undersøke den er blant analysens fremste henseende. Mye av denne kampen foregår på et generelt nivå gjennom det man kan kalle sosial praksis. Dette setter menneskers handlinger i et dobbelperspektiv. ”På den ene side er handlinger konkrete, individuelle og kontekstbundne, men på den anden side er de samtidig institutionaliserende og sosialt forankrede og har derfor en vis regelmæssighed” (Jørgensen og Phillips 1999:28). I likhet med Laclau og Mouffes diskursteori vil jeg i denne analysen også anse alle sosiale praksiser som diskursive. Diskursen er dermed fullt ut konstituerende for våres verden og ikke kun et resultat av mekaniske reproduksjoner av sosiale praksiser (Jørgensen og Phillips 1999:29). Ei heller forstås buddhistiske forklaringer i det sosiale felt som enerådende.

Det sosiale felt favner svært bredt og det er med fordel behov for en diskursiv avgrensning til det politiske felt. Politikk er i følge Neumann det samme som konflikt og bør således tiltrekke den som studerer det politikk (Neumann 2001:52). Før jeg går videre vil presisere at jeg mener det eksisterer et skille mellom det som ofte blir omtalt som ”religion og politikk”, ofte med en tilleggsforståelse om at det eksisterer et forhold mellom disse kategoriene og det man sjelden hører om, ”religion i politikk”, hvilket kompliserer det forholdet som er knyttet til det førstnevnte og ikke minst en mer presis formulering av denne oppgavens tematikk. Men jeg vil presisere at politiske og religiøse diskurser aldri står fritt.

Jørgensen og Phillips favner politikkens betydning i diskursen når de sier at:

”Reproduktion og forandringer af betydningstilskrivninger er i bred forstand politiske handlinger. Politik skal i diskursteorien ikke forstås snævert som for eksempel partipolitik – det er derimod et bredt begreb, der henviser til, at vi hele tiden konstituerer det sociale på bestemte måder, der udelukker andre måder” (Jørgensen og Phillips 1999:47).

Det å skape samfunnet på en bestemt måte på bekostning av andre måter er også i følge Laclau og Mouffe det som kan forstås som politikk. Den tilsynelatende objektiviteten; ”er et historisk resultat af politiske processer og kampe; der er afleiret i diskurs” (Jørgensen og

Phillips 1999:48). I følge Laclau i Jørgensen og Phillips, likestilles denne objektiviteten med ideologi, men jeg vil kun forholde meg til at det objektiverende skjuler alternative muligheter (ibid). Man kan hevde at politikk og makt er familiære. Hvilket gjør at det her faller seg naturlig å legge til at makt ikke forstås som noe man bare kan utøve overfor andre, men som noe som produserer det sosiale samtidig som det avskjærer en del muligheter. Følgelig kan man si at makt og politikk er to sider av en og samme sak (Jørgensen og Phillips 1999:49). Dette betyr, slik Neumann og jeg ser det; ”at diskurser kan være mer eller mindre politiske” (Neumann 2001:173). Det politiske kan med andre ord forstås som kampen om å lukke diskursen. Men kampen blir da forstått som mindre viktig enn effektene av den (ibid), hvilket også kommer til å prege analysen som også dreier seg om hva Safranrevolusjonen har ført til i den politiske diskursen til forskjell fra hva som skjer i den diskursive kampen og hva som er rammene. I likhet med at det foreligger en ulik grad av politisk innhold avhengig av hvilken diskurs man befinner seg i, er man nødt til å si det samme om makt (Neumann 2001:175).

## **2.5 Diskurs som metode**

Jeg ønsker å avgrense diskursen ved å ta utgangspunkt i Safranrevolusjonen som en hendelse der krysningen mellom religion og politikk nærmest forvitret. De ulike aktørenes subjektposisjon i diskursen er, slik jeg ser det, avgjørende for hvordan de forsøker å gjøre momenter om til elementer i den religionspolitiske diskursen. Hvordan de kjemper om både politisk legitimitet, legitimitet generelt og makt. Det eksisterer et uklart skille mellom religion og politikk og munkene er ikke kun religiøse så vel som regimet ikke kun er politiske aktører. Basert på det teoretiske fundamentet vil jeg vise til hvordan en kamp om en buddhisme foregikk i den religionspolitiske diskursen.

### **2.5.1 Avdekke diskursen – en avgrensning**

Det første jeg gjorde for å avdekke<sup>24</sup> diskursen var å erverve meg en forståelse av dagens politiske situasjon i Burma. Som med alle diskurser, viste det seg også at den politiske

---

<sup>24</sup> Olsen benytter seg av terminologien; ”å finne diskursene” (2006:64), mens jeg vil benytte *avdekke* fordi det i større grad viser at diskursene alltid er der, overalt.

diskursen i Burma var innlemmet i en rekke andre diskurser og behovet for en avgrensning meldte seg, hvordan gjøre det praktisk mulig med tanke på tid, ressurser, omfang og kunnskap (Olsen 2006:66-67).

Å fryse en diskurs gjør at man automatisk utgjør vold mot andre meninger og oppfatninger. I samme ånd er ikke mitt henliggende med avgrensningene å utgjøre vold mot andre faktorer som er relevant for og i den religionspolitiske diskursen. Men med en diskursanalytisk tilnærming vil jeg argumentere for at andre faktorer som etnisitet, internasjonale forhold og økonomi kan og vil hektes på denne analysen der det vil falle naturlig.

Siden regimet forsøker å legitimere både handlinger og egen eksistens gjennom blant annet en buddhistisk argumentasjon som er sentralt i denne analysen, så kan man forstå hvordan etniske minoriteter med annen religiøs tilhørighet ofte blir undertrykt. Brudd mot religionsfrihet og særskilte overgrep mot religiøse minoriteter har blitt avdekket (AAPPB 2004, NMØ 2010, US State Department 2009, 2007, 2004). Jeg forstår det ikke slik at etnisitet genererer konflikt, men at konflikt også kan generere etnisk tilhørighet (Keen i Smith 2007:10). Slik vil jeg i denne analysen også forlate det etniske perspektivet med den oppfatning at det er regimet som er konfliktleverandør for den etniske situasjonen i Burma og ikke motsatt. Analysen av religion i det man også kan kalle en politisk maktkamp gir ikke rom for et etnisk perspektiv slik det fortjener. Men jeg nevner det likevel fordi Safranrevolusjonen overgikk de etniske og ulike religiøse grupperingene i landet ettersom munkene mottok svært bred støtte.

## 2.6 Intervjuer

Gjennom et stipend fra Den Norske Burmakomité (NBK)<sup>25</sup> fikk jeg muligheten til   reise til Mae Sot, nord i Thailand for   gjøre kvalitative intervjuer. Gjennom både intervjuene og mellom intervjuene kom det frem ny informasjon. Flere av disse opplysningene var av den art at de kan være vanskelig   erverve på andre m ter (Natvig 2006:210). Fokuset for både intervjuene, men også oppholdet og tiden jeg tilbrakte med informantene mellom intervjuene

---

<sup>25</sup> Den Norske Burmakomité er en NGO som hovedsakelig jobber med   støtte opp om demokratibevegelsen i Burma.



var preget av at jeg bevisst forsøkte å flytte fokuset fra kultur til religion (Hultkrantz i Natvig 2006:213).

### **2.6.1 Intervju som metode**

Intervjuene i denne oppgaven har først om fremst hatt den funksjonen at de skal være et supplement til annet materiale. Intervjuene har vært et viktig metodisk supplement fordi det har avdekket viktig informasjon jeg ikke ville fått på andre måter. Men jeg vil ikke gå så langt å kalle oppholdet for et klassisk feltarbeid. Likevel har intervjuene blitt kombinert med observasjon i og utenfor Burma.

Før intervjuene laget jeg en intervjuguide (Vedlegg 2), en grov skisse over aktuelle tema og spørsmål (Fonneland 2006:226). Det skulle vise seg at intervjuguiden var best egnet til egne forberedelser og refleksjoner rundt tematikken siden det ikke var fullstendig avklart hvem jeg skulle få møte før avreise. De ulike menneskene jeg intervjuet var politiske aktivister, munk, tidligere politiske fanger, lærere og flyktninger. I alt gjennomførte jeg ni intervjuer, samtlige av burmesere. Det skulle også vise seg å være vanskelig å finne en kjønnsnøytral balanse av den grunn at burmesisk kultur er mannsdominert, men kanskje i større grad fordi det gjennom mine kontakter ikke åpnet seg muligheter for å intervju for eksempel nonner eller kvinnelig aktivister.

De fleste intervjuene ble tatt opp på bånd, men jeg valgte å ikke transkribere intervjuene selv om det kunne gitt meg større kjennskap til mitt eget materiale og nærmere kjennskap til informantene (Fonneland 2006:228). Intervjuene ga meg i større grad mulighet til å forstå Safranrevolusjonen og den religionspolitiske diskursen enn hva det ga meg et anvendelig materiale.

Selv om de kvalitative intervjuene ikke legger hovedgrunnlaget for analysen er det ingen vei utenom refleksjon rundt intervjuerens eget ståsted og samhandlingen mellom intervjuer og den som blir intervjuet. I likhet med forskerens posisjon i diskursen så kan heller ikke forskeren som intervjuer stille seg utenfor den virkeligheten man studerer. Ettersom man deltar i den virkeligheten som samtidig skal utforskes er det et viktig at forskeren må være seg bevisst på hvordan man påvirker aktørene (Fonneland 2006:230-231). Det er heller ikke

umulig å komme unna at det faktisk foreligger et makthierarki i intervjusituasjonen der den som intervjuer definerer situasjonen skaper rammene rundt det som skal skje (Alver og Selberg i Fonneland 2006:231). Men jeg erfarte også at informantene ville ta kontroll over situasjonen og at de flere ganger oppfordret meg til å fremme deres sak i mitt hjemland. Det er ikke kun evnen til å kommunisere godt som avgjør en intervjusituasjon, men også ting som er gitt på forhånd, som for eksempel kjønn, alder og personlighet (Repstad i Fonneland 2006:233). Trude A. Fonneland presiserer at det er viktig at forskeren legger sine religiøse overbevisninger til side fordi det kan stenge av for innsikt i informantenes religionsforståelse (Fonneland 2006:233). Jeg begynte intervjuene og interaksjonen med mine informanter med å legge til side min religionsforståelse som Fonneland viser viktigheten av. Men, og det til tross for et relativt kort opphold, så måtte min religionsforståelse til slutt komme frem i lyset blant de informantene jeg tilbrakte mest tid sammen med. Jeg forsto raskt at det ikke var mulig å skjule mitt livssyn da enkelte av munkene jeg intervjuet ikke ville erkjenne at buddhisme er en religion. De forsto det som et universelt sett å leve og forstå verden på. Under et opphold der jeg som forsker skal spørre om religion må jeg forvente at de samme spørsmålene kommer tilbake (Tafjord 2006:251), hvilket jeg opplevde jeg meget raskt. Intervjuer, har i likhet med diskursanalysen, det felles at det er en kvalitativ metode. Innenfor det kvalitative feltet kan man si at forskeren søker å avdekke en stilltiende teori om verden som aktørene ofte har (Repstad i Fonneland 2006:234).

## **2.6.2 Intervjuer som kvalitativt supplement**

I motsetning til andre som benytter seg av intervjuer så legger det enkelte ganger hovedgrunnlaget for analysen. Dette har jeg også vurdert, men grunnet mitt og denne analysens konkrete mål, å se på buddhismens betydning under Safranrevolusjonen og hva det har betydd for den politiske diskursen så har jeg kommet frem til at intervjuene alene ikke vil kunne gi et godt nok bilde i overensstemmelse med målet. Kort oppsummert har jeg intervjuet 4 munk, 2 politiske aktivister og en tidligere soldat fra det burmesiske militæret. Jeg har valgt å kalle mine informanter for henholdsvis Munk 1, Munk 2, Munk 3, Munk 4, Politisk aktivist 1, Politisk aktivist 2 og Tidligere Soldat.

### **2.6.3 Refleksivitet**

I en religionsvitenskapelig sammenheng representerer det sosialkonstruktivistiske teoretiske grunnlaget i diskursanalysen i seg selv et kritisk perspektiv. Men det betyr ikke at kritisk distanse plasserer forskeren utenfor diskursen (Olsen 2006:58). Videre i den diskursanalytiske tradisjonen er det selvfølgelighetene, at noen utsagn fremstår som aksepterte og andre ikke, man ønsker å avdekke. Man må følgelig etterstrebe det å distansere seg fra materialet for å kunne si noe objektivt, i noe så paradoksalt som i en sosialkonstruktivistisk tradisjon. Alle forskere innehar alltid en posisjon som er med på bestemme hva man ser og kommer frem til. Denne utfordringen vil aldri kunne løses fullstendig grunnet diskursanalysens sosialkonstruktivistiske ståsted. Men å være klar over det kan være fordelaktig om man argumenterer konsistent (Jørgensen og Phillips 1999:31-33). Disse utfordringene gjelder, slik jeg tolker de, både for diskursanalysen og intervjuene.

Det er viktig at forskeren i så stor grad som mulig streber etter refleksiv distanse (Fonneland 2006: 234). ”All samhandling inneber gjensidig påverknad – også samhandling som har eit vitenskapleg føremål. Denne gjensidige påverknaden er det ein gjerne kaller refleksivitet” (Tafjord 2006:243). Spørsmålene man stiller er basert på egen kunnskap og man kan si at både spørsmålene og tolkningene man benytter i analysen er preget av rammene du selv har satt for undersøkelsen. Derfor er det svært viktig å reflektere rundt egen påvirkning til materialet (Tafjord 2006:245). Igjen, både med tanke på intervjuene og det diskursive så er jeg nødt til å reflektere rundt både min påvirkning så vel som rammene jeg legger til min analyse særlig fordi den diskursive kampen ikke alltid passer like bra i alle begreper som for eksempel buddhisme eller religion.

### **2.6.4 Teoretiske implikasjoner**

Det å studere et tema som er langt mer geografisk fjerntliggende og i mindre grad empirisk erfart gir automatisk en rekke teoretiske og metodiske utfordringer. Et av aspektene som virkelig vanskeliggjør dette, er som nevnt, det språkmessige. Dette er utfordrende ettersom språket har en så sentral og grunnleggende betydning for diskursanalyse. Derfor har jeg blitt nødt til å la analysen og det historiske bakteppet hvile på engelsk litteratur som også har inkludert de språklige aspektene i den religionspolitiske diskursen.

I denne analysen behandler jeg religion, her buddhisme, som argumentert ovenfor, som noe som ikke er noe i seg selv. Dette gir automatisk enkelte begrensninger for analysens konklusjon ettersom man ikke kan finne ut at buddhisme ikke er noe i seg selv eller som ”noe” som kun blir benyttet av ulike politiske aktører ved å samtidig benytte dette som utgangspunkt for analysen. I tråd med analysens henseende mener jeg å argumentere for at jeg kan behandle buddhisme slik jeg gjør.

## 3 Materiale

- "Even under the British we were not treated like this". U Eitthariya, munk og nøkkelpersonen bak Safranrevolusjonen.

### 3.1 Presentasjon av materiale

Det kan diskuteres hvilke tekster man er nødt til å lese for å gjøre en diskursanalyse. Men det finnes intet fasitsvar på dette (Neumann 2001:51). Mitt materiale vil bli presentert i det følgende.

Materialet for en diskursanalyse utpeker seg ofte til å bli det som er sagt, fortalt eller skrevet, hvilket også gjør det mulig å analysere mønstrene til disse utsagnene å forstå hvilke sosiale konsekvenser diskursive fremstillinger av virkeligheten får (Jørgensen og Phillips 2005:31). I tillegg anser jeg også det som er blitt gjort, tilhørende til disse mønstrene. Den stilltiende boikott av almissen har eksempelvis vært betydningsfull i den religionspolitiske diskursen og særlig under Safranrevolusjonen.

Neumanns presiserer at det er fullt mulig å gjøre en diskursanalyse av materiale som ikke har vært i særlig omløp. Om diskursen er for fersk kan dette gi utfordringer fordi det kan være vanskelig å finne skriftlig materiale til analysen. Da kan man trekke på andre innsamlingsteknikker som avisartikler, intervjuer, deltagende observasjon (Neumann 2001:69), men også offentlige dokumenter, rapporter og selvfølgelig den litteraturen som faktisk er tilgjengelig som berører diskursen.

#### 3.1.1 Rapporter

Det finnes ulike kilder som dekker og omtaler Safranrevolusjonen. Flere NGOer og utallige medier dekket det burmesiske militærets håndtering av demonstrasjonene i 2007. HRW har skrevet to ulike rapporter som utfyller hverandre godt. Den første ble utgitt i desember 2007 og gir et detaljert bilde av demonstrasjonene. Foruten HRW sine anbefalinger til hvordan

ulike aktører i det internasjonale samfunnet bør håndtere situasjonen så gir den en liten kontekstuell presentasjon av hendelsen. Selv om rapporten kun utgjør en liten del av materialet så er den god fordi den gir et oversiktlig bilde av hva som skjedde dagene før, under og etter demonstrasjonene (HRW 2007). HRW utga i 2009 en ny rapport som, hva jeg, med mitt fokusområdet mener, tar opp manglene i den førstnevnte. Rapporten gir ikke kun et bilde av hvordan dagene i september 2007 forløp, men den plasserer også Safranrevolusjonen i en religionspolitisk diskurs (HRW 2009), slik jeg også ønsker å behandle Safranrevolusjonen. Begge rapportene gir i følge Munk 1 et godt og nyansert bilde av hendelsen.

I tillegg til rapportene fra HRW har Human Rights Documentation Unit (HRDU), et departement under Burmas eksilregjering National Coalition Government of the Union of Burma (NCGUB), utgitt en rapport i 2008 som gir et detaljert bilde av hendelsen slik HRW gjorde i sin første rapport (HRDU 2008). HRDUs rapport er noe mer omfattende, men ikke veldig ulik den første rapporten til HRW. Rapportene fra HRW og HRDU vil legge grunnlaget for min forståelse av hva som faktisk skjedde i Burma i 2007. I tråd med oppgavens mål så legger den siste rapporten til HRW i større grad grunnlaget for selve analysen, mens de andre rapportene legger grunnlaget for forståelsen av Safranrevolusjonen som en hendelse. Det er stor grunn til å tro at det er lite nytt å avdekke når det gjelder hva som faktisk skjedde i 2007 ettersom de ulike rapportene er ganske så samstemt (HRW 2009, 2007, HRDU 2008). Min hensikt er ei heller å redigere de eksisterende rapportene.

Safranrevolusjonen utpeker seg om sentral begivenhet i den religionspolitiske diskursen. Ved å se på Safranrevolusjonen som en begivenhet vil jeg kunne søke etter svar i selve begivenheten og ikke bak diskursene (Foucault 2007:32). Derfor vil jeg hevde at Safranrevolusjonen vil fungere som en inngangsport til analysen. Demonstrasjonene i 2007 mot landets sittende ledere utpeker seg som det viktigste dokumenterte oppgjør i en slik størrelsesorden. Aldri har så mange munkers marsjert mot en sittende statsmakt i landet. Dette til tross for at munkene, som jeg kommer tilbake til, lenge har hatt en finger med i den politiske diskursen.

### 3.1.2 Grunnloven 2008

Grunnloven av 2008 er skrevet av Ministry of Information (MOI) og ble i følge militæret stemt frem av folket i mai 2008 da det internasjonale samfunnet hadde sitt fremste fokus på syklonen Nargis som gjorde flere hundre tusen hjemløse og over 130 000 mennesker mistet livet (Fink 2009:107-110). Grunnloven har vært planlagt og arbeidet med helt siden midten av 1990-tallet. Flere Burmaobservatører mener regimet bevisst gjennomførte grunnlovsavstemningen på dette tidspunktet for å trumfe den gjennom og følge sin plan mot et disiplinert demokrati. I grunnloven finner man blant annet følgende grunner som viser hvorfor den er viktig i den religionspolitiske diskursen: “The Union recognizes special position of Buddhism as the faith professed by the great majority of the citizens of the Union” (MOI 2008:163). Samtidig legger grunnloven vekt på at det skal være religionsfrihet i Burma (MOI 2008:14), men det står også skrevet at: “The abuse of religion for political purposes is forbidden” (MOI 2008:152). Det presenteres det tydelige restriksjoner for religionens politiske bruksområde samtidig som regimet gjør krav på en buddhistisk identitet sammen med den gjennomgående overordnede tanken om at landet skal samles i enhet. Militæret har også gjennom dette dokumentet sikret seg makten til å fortsatt styre landet (MOI 2008).

Grunnloven har, etter min mening også betydning før grunnloven ble tatt i bruk 29. mai 2008 (MOI 2008:2). Blant annet fordi man kan oppfatte den, slik også Tidligere soldat mener, som del av en større plan for hvordan regimet skal legitimere sin politikk både nasjonalt og internasjonalt, og fordi ferdigstillingen av grunnloven ble gjort 3. september 2007 (ibid) under starten av demonstrasjonene. I NLM ble det meldt at delegatene fra andre byer i Burma reiste hjem 5. september 2007 hvilket markerte slutten på regimets argumentasjon for at opptøyene sto i veien for den disiplinerte veien til demokrati som skulle gjennomføres ved innføringen av den nye grunnloven (NLM 2007a, b). Derfor anser jeg både grunnloven og prosessen som en viktig faktor i hvordan militæret har tenkt og fortsatt tenker. Grunnloven blir her ikke behandlet som en endringsaktør per se fordi dens mening strekker seg utover tiden den har eksistert og spesielt fordi Safranrevolusjonen skjedde året før. Slik har jeg også tenkt til å benytte den i analysen og det kan blant annet også bekreftes gjennom intervjuer i Mae Sot at grunnloven ikke anses som en kilde til endring i seg selv. Dette fordi enkelte informanter mener grunnloven kan gjøre Burmas levevilkår verre, noen mener det motsatte og andre påpeker at grunnloven er irrelevant. Felles fra samtlige informanter er at de til syvende og sist hevdet at det er regimet som bestemmer.

### 3.1.3 *New Light of Myanmar* (NLM)

NLM er en myndighetsvennlig avis som ble etablert i 1914. Avisen kommer ut daglig og den er todelt mellom innenriks og utenriks med noe plass til TV-programmer, reklame og offentlige kunngjøringer. Leserne av NLM utgjør i følge Schober, lesekyndige burmesere fra sentrale byer i Burma, utenlandske diplomater og burmesere i diasporaen. Alternative meninger får sjelden spalteplass og det ryktes om at høytstående regjeringsmedlemmer står bak mye av det som blir skrevet. NLM er, etter min mening, like avslørende i sitt politiske ståsted gjennom hva den skriver om så vel som hva som blir utelatt og fordi bildene som regel er iscenesatt. I likhet med Schober, som i sitt religionshistoriske studie av regimets bruk av tannlevningen fra Buddha som var på rundreise i Burma i 1994 før den ble sendt tilbake til Kina. Har benyttet seg av nyhetskilder fra denne avisen i perioden februar til juni, fordi avisen, i følge henne, artikulere hvordan regimet ser på religiøse saker (Schober 1997:223-224). Jeg har derimot valgt å ta for meg august, september og oktober i 2007 som del av mitt materiale for å vise til regimets artikulering i diskursen under Safranrevolusjonen. Jeg har valgt å referere til de ulike månedene som helhet, 2007a for august, 2007b for september og 2007c for oktober og spesifisert i teksten om det er snakk om spesifikke dager.

Grunnet de språklige utfordringene, så vil de utvalgte månedene, ettersom det ikke er tvil om at regimets politikk skinner igjennom være hovedkilden for regimets versjon av hendelsen. Jeg har gått gjennom samtlige tre måneder dag for dag for å finne ut hvordan regimet argumenterer i den religionspolitiske diskursen og under Safranrevolusjonen spesielt. Ettersom avisen kommer ut på engelsk kan det tenkes at regimet bevisst har villet formulere seg slik de har gjort for å nå et internasjonalt publikum og ta større del i den internasjonale diskursen, hvilket kan ha ført til at mine betraktninger har blitt farget av dette.

NLM har tidligere møtt motstand ved å ignorere det med stillhet (Schober 1997:240), noe man også kan se i NLM i de utvalgte månedene (NLM 2007a, b, c). Det er i tillegg et svært annerledes bilde som blir presentert rapportene enn hva som blir lagt vekt på i NLM de utvalgte månedene. Det er visse dager, 8. 15. 18. 25. og 26. september, som utpeker seg fordi man kan avdekke hvordan regimet direkte formulerer seg og berører krysningpunktet mellom religion og politikk (NLM 2007b). Disse utvalgte dagene er spesielt viktige for å kunne forstå hvordan regimet ordlegger seg i den religionspolitiske diskursen sammen med hvordan buddhismen, *sanghaen* og militæret blir fremstilt i de tre utvalgte månedene (NLM



2007a, b, c). Det er ikke demonstrasjonene som blir nevnt i størst grad gjennom de tre utvalgte månedene, men fiendtlig propaganda rettet mot NLD (NLM 2007a, b).<sup>26</sup> Avisen beskylder først og fremst NLD, aktivistgenerasjonen fra 1988 med Min Ko Naing i spissen, men også interne og eksterne faktorer, da gjerne USA og Storbritannia med klare linjer tilbake til kolonitiden for å være en trussel for landets enhet. Utenriksdelen er ofte preget av spesielle hendelser, dårlig nyheter for USA i blant annet Irak, mote, kjendiser og spesielt sport. Etter arrestasjonene i oktober kunne man også se at NLM meldte om at deres ”vestlige fiender” også arresterte sine borgere da de måtte håndtere egne demonstrasjoner (NLM 2007c). Innenriksdelen er, foruten om propagandaen, preget av at myndighetene gjør store fremskritt i veibygging, brobygging, helse, utdanning, lese og skriveferdigheter og lignende. Dette blir som regel uttrykt ved bilder av høytstående generaler som besøker fabrikker, skoler eller andre prosjekter. I tillegg til dette er innenriksdelen gjennomgående smekkfull av høytstående og lavtstående generaler med familiemedlemmer fra militæret som donerer til klostre og munkers, spesielt under høytiden *Waso* som falt i august i 2007. Familiemedlemmer og USDA-medlemmer tar også ofte del i donasjonene og i de artiklene som skriver om dette så kan man ofte se bilder av generaler som bøyer seg for munkene. Flere steder er det også en oppramsing av hva som faktisk er blitt donert (NLM 2007a, b, c).<sup>27</sup>

Safranrevolusjonen hendte samtidig som nasjonalforsamlingen som skulle ferdigstille grunnloven etter at delegater fra landet over hadde arbeidet seg ferdig med den. Det kan man se ved at de omtrent førti første dagene av de utvalgte avisutgavene var avisen preget av grunnlovsutdrag, propaganda for grunnloven og uro ble knyttet opp til denne prosessen. Uroen var følgelig direkte forstyrrende for generalene som skulle innføre fred, stabilitet og demokrati gjennom den kommende grunnloven (NLM 2007a, b).

Det må understrekes at propagandaen aldri er blitt direkte rettet mot *sanghaen*, noe som kom særlig godt frem 2. 3. og 4. september (NLM 2007b). Fordi det kan også virke som om SPDC fryktet NLD, Min Ko Naing og resten av aktivistgenerasjonen fra 1988 mer enn munkene om man skal tolke NLM bokstavelig. Men munkene har lenge vært i besittelse av en historisk immunitet ovenfor landets ledere og folk flest noe som har vedvart frem til i dag (Smith

---

<sup>26</sup> Nesten daglig meldte NLM om at NLD-medlemmer forlot partiet av ulike grunner. Gjør man et raskt overslag kan man se at nesten 1500 medlemmer, i følge NLM har meldt seg ut i august og september.

<sup>27</sup> Dette er ikke utelukkende propaganda, lignende lister med donasjoner kan man finne på plansjer i mange av Burmas klostre.

1965:188, Aung-Thwin 2009:12). Jeg vil derfor, etter å sett hvordan regimet håndterer sanghaen i NLM, hevde at de innehar en viss immunitet også i 2007 fordi myndighetene gjennom NLM ikke retter sin kritikk direkte mot sanghaen, men trekker i stedet på andre diskurser.

## 3.2 Feltarbeid

I perioden januar og februar 2011 reiste jeg til Burma etterfulgt av et opphold i Mae Sot, nord i Thailand, for å gjøre kvalitative intervjuer.

### 3.2.1 Mae Sot

Mae Sot ligger i Tak-provinsen nordvest i Thailand på grensen til Burma. I Mae Sot bor det rundt 41 000 mennesker og mange av disse er burmesere. I Tak-provinsen og i området rundt Mae Sot ligger det tre flyktningsleirer hvor det oppholder seg 78 726 burmesiske flyktninger.<sup>28</sup> Det har også etablert seg et betydelig eksilmiljø bestående av enkeltpersoner og ulike organisasjoner. Felles for de mange organisasjonene basert i Mae Sot, er at om de dro til Burma så ville de utgjort en trussel for regimet. Størrelsesmessig er ikke Mae Sot bare liten, men folk bor også tett. Slik har byens demografiske forutsetninger gjort at man kan få en raskere oversikt og større tilgang på informasjon enn hva jeg tror jeg kunne fått i Chiang Mai. En langt større by lenger nord i Thailand som var et annet godt alternativ. Chiang Mai ble hovedsakelig valgt bort fordi kontaktene jeg hadde i Chiang Mai i all hovedsak var medie- og universitetsansatte. I tillegg gjorde jeg en vurdering i Mae Sot, hvor jeg kom frem til at jeg ville få mer ut av å prate mer med de jeg allerede hadde etablert en kontakt med fremfor å starte opp på nytt et annet sted. Mae Sot var et naturlig sted å reise til for å gjøre et feltarbeid av mange grunner. Både NBK og flere kontakter jeg har fått gjennom de anbefalte meg å dra dit. I tillegg hadde Mikael Gravers pekt ut Mae Sot som et naturlig førstevalg for et slikt feltarbeid. Gravers har i tillegg poengtert per e-post,<sup>29</sup> hvordan etiske utfordringer gjør det vanskelig å gjøre tilsvarende intervjuer i Burma fordi relevante intervjuobjekters synspunkter

---

<sup>28</sup> Tallene kommer fra Thailand Burma Border Consortium og er fra desember 2010: <http://www.tbtc.org/camps/2010-12-dec-map-tbtc-unhcr.pdf> (besøkt 16.10.2011).

<sup>29</sup> Mikael Gravers er professor i sosialantropologi ved Aarhus Universitet.

og ytringer kan medføre alt fra mindre ubehageligheter til mer sannsynlige og lange fengselsstraffer, og i enkelte tilfeller tortur.<sup>30</sup> Disse grunnene som jeg har blitt opplyst om i forkant og personlig avdekket i etterkant gjorde at intervjuer i Burma ble strøket for godt. Jeg har også gjennomført et intervju av en informant som er ansatt i en organisasjon som oppholder seg et sted langs grensen mellom Thailand og Burma og grunnet informantens krav om anonymitet vil dette videre bli omtalt som GTB. Oppholdet i Burma viste seg å være meget fruktbart for intervjuene i Mae Sot fordi det gjentatte ganger var med å bygge opp en felles plattform mellom informantene og meg ettersom nesten alle jeg kom i kontakt med spurte om jeg hadde besøk i deres land.

### **3.2.2 Informantene**

Den norske Burmakomiteé, Oslosenteret for Fred og Menneskerettigheter<sup>31</sup> og Camilla Buzzi<sup>32</sup> gjorde at jeg var i stand til å kontakte ulike organisasjoner og personer før ankomst. Dette viste seg åpenbart som en god måte å komme i kontakt med relevante kontakter og informanter.<sup>33</sup> Flere av disse satte meg i kontakt med nye informanter etter ankomst i Mae Sot og GTB. Noen få har jeg intervjuet, mens andre har vært gode samtalepartnere for både den politiske situasjonen i Burma og gode bidragsytere til hvordan jeg best mulig kunne få oversikt over miljøet i Mae Sot. Jeg ble blant annet invitert på et arrangement hos ExPPACT, en organisasjon som støtter tidligere politiske fanger som markerte U Thants<sup>34</sup> fødselsdag allerede den dagen jeg ankom. Snøballmetoden oppsummerer godt det metodiske utvalget av informanter.

Av hensyn til informantenes krav om anonymitet og fordi intervjuene ikke legger grunnlaget for denne oppgaven så vil jeg ikke presentere informantene utover det jeg har gjort i kapittel

---

<sup>30</sup> Tilsvarende opplysninger ble bekreftet av informantene.

<sup>31</sup> Oslosenteret for Fred og Menneskerettigheter, hvor jeg var praktikant i 2010 og 2011.

<sup>32</sup> Camilla Buzzi har jobbet med Burma i flere år og er doktorgradsstipendiat ved Centre for Human Rights Studies and Social Development ved Mahidol University i Thailand.

<sup>33</sup> Jeg var oppmerksom på hvilke organisasjoner og personer jeg har fått kontaktinformasjon fra. Ettersom kontaktene jeg hadde kontaktet før ankomst hovedsaklig satte meg i kontakt med nye informanter gjorde at mine informanter ble utvalgt på bakgrunn av relevansen for studien i større grad enn kontaktnettet. Slik kunne jeg også prate minst mulig om hjemmelige forhold og dermed unngå at jeg ble tatt som en representant for organisasjonene som hadde satt meg i kontakt med folk. Slik opplevde jeg at det var enklere å tre inn rollen som forsker.

<sup>34</sup> U Thant var født i Burma i 1909 og døde i 1974, han var generalsekretær i FN fra 1961-1971. Han ble også sett på som et symbol for perioden før Ne Wins kupp (Charney 2009:137-138).

2. Grunnet det lett gjenkjennelige miljøet som er å finne langs grensen og spesielt i Mae Sot gjør at anonymiteten vil stå på spill om en ytterligere presentasjon vil bli gitt.

Nesten samtlige av informantene kan beskrives som politiske aktivister som arbeidet for en bedre situasjon for burmesere i og utenfor Burma. De informantene som jeg tilbrakte mest tid sammen med var munkene i Mae Sot i tråd med studienes relevans. En av disse munkene hadde også tatt del i den tidlige fasen av Safranrevolusjonen.

### 3.2.3 Kvalitative intervjuer

De fleste av informantene har vært bekvemme med å uttrykke seg på engelsk, mens et av intervjuene har blitt gjennomført med tolk. Det har da vært en kontakt som også har vært blant mine informanter som har hjulpet meg med dette. Intervjuene har vært basert på en svært lite rigid intervjuguide (Vedlegg 2), som var del av godkjent meldeskjema for prosjekter som behandler personopplysninger gitt av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD). Fordi intervjuene berører følsomme opplysninger, deriblant religiøs eller politisk oppfatning (Kraft 2006: 271), må de godkjennes i tråd med Personvernombudet for forskning og holdes konfidensielt, hvilket vil si at informasjonen fra informantene begrenses til de som er autorisert til å ha tilgang til den.<sup>35</sup>

Noen av informantene, da særlig en av munkene som hadde vært aktive under Safranrevolusjonen har jeg intervjuet to ganger. Dette medførte at de videre oppfølgingsintervjuene ikke fulgte den opprinnelige intervjuguiden og nye spørsmål ble utformet i Mae Sot på bakgrunn av tidligere intervjuer og observasjoner. I oppfølgingsintervjuene ble samtlige spørsmål forsøkt knyttet i størst mulig grad til den religionspolitiske diskursen. Dette ga ikke bare en mulighet til stille oppfølgingsspørsmål, men også til å be om grundigere redegjørelser for hvordan informantene begrunnet sin politiske deltagelse.

---

<sup>35</sup> Personvernombudet for forskning, <http://www.nsd.uib.no/personvern/> (besøkt 27.10.2011).

Forskningsetisk bibliotek, konfidensialitet, <http://www.etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Personvern-og-ansvar-for-den-enkelte/Konfidensialitet/> (besøkt 27.10.2011).

Følgende teknikaliteter var også viktig for intervjuene. Nesten alle intervjuene ble gjennomført hjemme hos eller i lokalene til organisasjonen de representerte. De få gjenværende intervjuene ble enten gjennomført på kafeer eller hos lokalene til en av organisasjonene hvor også noen av informantene holdt til. Intervjuene varte fra 45 til 90 minutter, ikke 30 minutter som beskrevet i ”Request for participation in interview” (Vedlegg 3). For øvrig ble informasjon om intervjuene utgitt i henhold til nevnte skriv.

### 3.2.4 Utfordringer ved intervjuene

En av de første og største utfordringene jeg møtte i Mae Sot var da jeg i en burmesisk og buddhistisk kontekst var på jakt etter en forståelse av krysningspunktet mellom religion og politikk. Jeg følte jeg at jeg havnet skjevt ut allerede fra starten av da enkelte av mine informanter ikke forsto buddhisme som religion. Ei heller ble det ikke enklere når politikk synes å være inkludert i informantens forståelse av buddhisme eller *dhamma*, som ofte ble nevnt under intervjuene med munkene, et tvetydig begrep som blant annet inkluderer ”religion”, sannhet og naturlov (Keown og Prebish 2010:271). Dette berører kjernen i oppgaven fordi det handler om hvordan aktørene i diskursen definerer buddhismen. Slik føltes samtalen låst mellom to ulike univers. Fanget, ikke bare i språket, men også i to ulike diskurser der innholdet i kategoriene ikke var samstemt mellom informanten og meg. Som jeg ønsker å avdekke så anser jeg forholdet mellom religion og politikk som svært innlemmet i hverandre og at et vestlig begrepsapparat ikke alltid ga fullverdig bilde. Jeg følte meg også lite forståelsesfull ovenfor informantene da jeg ville vite hva vedkommende tenkte om hva religion og politikk er. Jeg valgte å spørre åpnet og direkte om vedkommendes tanker om dette, samtidig nærmest ta for gitt at det religion og politikk er to separate kategorier. Fordelen ved dette var at jeg spurte flere informanter om det samme og at de i grove trekk vektla det samme. Ofte svarte munkene at man ikke kan skille religion og politikk i Burma. Det som skulle vise seg å bli både interessant og viktig ved å spørre så enkelt og direkte fordi informantene sto fritt til å begrunne hvorfor religion og politikk ble ansett som uadskillige kategorier. Dette ga meg en bredere forståelse og fremhevet nyansene mellom religion og politikk.

## 4    **Buddhismens betydning i Burma**

- “If one wants to follow the way of the Buddha, one must practice Buddhism. If one wants independence, one must practice the way towards independence”. U Gambira

Burma har lenge vært et land dekt av utallige pagoder og buddhismen har i over tusen år hatt en sentral betydning for landets politiske, sosiale og ikke minst religiøse utvikling.

Utviklingen av den burmesiske buddhismen har formet dagens Burma så vel som utviklingen av Burma har påvirket den burmesiske buddhismen. Med dette utgangspunkt ønsker jeg å peke på hvordan buddhismen har blitt til i de geografiske rammene som er relevante for denne oppgaven. De historiske linjene vil også avdekke at Burmas møte med andre diskurser som vestlig demokrati, menneskerettigheter og lignende ikke alltid spiller hovedrollen i landets religionspolitiske diskurs.

### **4.1    Fra buddhisme til politikk og buddhisme**

Myint-U skriver i *The Making of Modern Burma* (2001) om hvordan det Burma vi kjenner den dag i dag tok form og hvordan den burmesiske identiteten etter hvert har utviklet seg. Burma ble uten store utfordringer inkludert i det britiske India. Under britisk tilstedeværelse utviklet det seg en rekke elementer som skulle bli viktig for den moderne burmesiske identiteten. Landets erfaring med kolonimaktene bidro til at Burma ble en del av Sørøst-Asia fremfor Sør-Asia. Den burmesiske identiteten som etter hvert vant frem ekskluderte ikke bare inderne, men også en rekke andre mennesker som levde i landet. Denne identiteten, basert på minner fra det gamle kongeriket Ava, blir av Myint-U sett på som en stopper for at en moderne identitet har fått utvikle seg og som har gjort det vanskelig for mangfoldet av ulike grupper til å bli inkorporert i den burmesiske identiteten. I stedet har det bidratt til langvarige konflikter. Burma er en nasjon sterkt preget av et militært nærvær og et militært styre som fortsatt sitter ved makten (Myint-U 2001:245-254).

Den buddhistiske religionen har vært betydningsfull i denne utviklingen og spesielt i den politiske maktkampen, som har foregått lenge før den første brite satt sine ben på burmesisk jord. Man kan selvsagt ikke la være å nevne britenes tilstedeværelse frem til selvstendigheten om man ønsker å forstå den religionspolitiske diskursen. Men å la analysen alene hvile på en historisk forståelse av britene tilstedeværelse som kolonimakt, kan føre til reduksjonistiske slutninger (Gravers 1999:66). Burmas kontekst for de diskursene som berøres i denne analysen må først og fremst forstås i rammene av landets egen utvikling (Schober 2005, 1997).

Prekolonial buddhisme skisseres ikke i de samme geografiske rammene som den burmesiske buddhismen man finner igjen i dagens Burma. Den kronologiske og generelle gjennomgangen av buddhismen vil gli over til buddhisme innenfor de burmesiske rammer slik vi kjenner Burma i dag. Gjennomgangen fra buddhismens vugge til buddhisme og politikk i dagens Burma vil bli inndelt i tre overordnede epoker; buddhismen før, under og etter kolonitiden frem til 1988. Fokuset er flyttet fra religiøse tekster til konteksten religionen befinner seg i basert på sekundærlitteratur om buddhismen generelt (Jacobsen 2000, Keown og Prebish 2010) og i Burma spesielt (Smith 1965, Mendelson 1975, Maung Maung 1980, Spiro 1967, 1971, Jordt 2009, Smith 1965, Houtman 2009, 1999, Schober 2009, 2007a, b, 1997, 1995, Myunt-U 2001, Charney 2009).

Burma er preget av buddhismen på ulike nivåer, i forskjellige samfunnslag, tradisjoner og ikke minst den politiske diskursen, men det er også langt mer enn kun ett buddhistisk land. Jeg vil i likhet med Mendelson, se på religion som et levd system og at det derfor bør studeres i sin historiske og kulturelle kontekst (Mendelson 1971:15).

## **4.2 Buddhisme som religion?**

I møte med informantene som var munker møtte jeg, som nevnt, en utfordring i form av at de ikke anså buddhisme som religion, men *dhamma*. Det ble også i flere av intervjuene presisert at læren var adskilt fra blant annet overtro, jamfør kristendom og islam og at den hadde et universalistisk preg som kunne oppfattes som en slags verdensfilosofi. Lignende argumentasjon finner man også hos regimet som hevdet, gjennom daværende øverste general Saw Maung, at buddhismen er en nøytral plattform og at buddhismen anses som den åpne

religion som best kan legge grunnlaget for ulike kulturers sameksistens (Houtman 1999:121, 128). Når man møter på så klare motsetninger mellom religionsvitenskapelige begreper og aktørers egne definisjoner fra en intervjuesituasjon eller i litteraturen, er det særdeles viktig at jeg må argumentere for hvorfor jeg anser buddhisme som en religion som i seg selv ikke er nøytral eller grunnleggende for sameksistens. På 1940-tallet skilte Aung San mellom hva han anså som *bodka batha*, buddhisme som religion og *buddha sasana*, buddhisme som et instrument til å erverve seg kontroll over moralske levereregler blant myndighetene. Houtman legger til at førstnevnte ikke må bli en mal for myndighetene ettersom det kan føre til at Burmas potensial for å bli Asias svar på Jugoslavia raskt kan bli en realitet (Houtman 1999:v). Jeg vil i stedet påpeke at en økende buddhistisk argumentasjon, kan føre til at religiøse uttrykk i større grad kan implementeres i en sekulær og politisk diskurs. Uten låse meg fast til en religionsdefinisjon, vil jeg likevel mene at buddhisme er en religion basert på religionssosiologiske funksjonelle definisjoner. Jeg anser buddhismen som en religion fordi det berører; ”hva slags nytte eller oppgaver religion anses å ha for mennesker og/eller samfunn” (Furseth og Repstad 2003:28). Dette er i tillegg tett knyttet til meningsdannelse (ibid) hvilket også er relevant for mitt metodiske valg.

Det at jeg anser buddhisme som en religion betyr ikke at buddhismen kun er én religion. Mendelson er kritisk til hva han kaller *pure Buddhism* fordi, theravadabuddhismen slik vi kjenner den i Burma er blitt preget av animisme, astrologi, mahayanabuddhisme og tantriske elementer, også før Bagans storhetstid (Mendelson 1975:33).<sup>36</sup> Ei heller er den burmesiske utviklingen alltid like lett å plassere i vestlige begreper (Gravers 1999:65-66). Og som jeg kommer tilbake til, det foregår en diskursiv kamp om hva buddhismen er og dens betydning blir med andre ord aldri helt fastlåst.

### 4.3 Buddhisme før kolonitiden

I etterkant av britenes herredømme har burmesiske buddhister forsøkt å gjenopprette buddhismen rettmessige plass i Burmas nasjonalidentitet. Smith hevder at er nødvendig å

---

<sup>36</sup> I likhet med Iselin Frydenlund vil buddhisme som generelt viser til et vidtspennende sett av tradisjoner basert på Buddhas lære her omtales som buddhisme innenfor rammene av Burma om ikke annet er spesifisert (Frydenlund 2011:2).



undersøke buddhismens betydning før kolonitiden (Smith 1965:3). Lenge før det Burma man kjenner i dag, men uten å trekke for mange linjer tilbake til Buddhismens vugge er det kanskje paradoksalt, men like fullt umulig og ikke begynne med nettopp det. Siddhartha Gautama, i dag kjent som Buddha, var født i Lumbini i Nepal og døde mellom 422 og 399 f.v.t. (Keown og Prebish 2010:105-106). Han anses som en historisk person og fikk tittelen *Buddha*, den opplyste fra sine disipler. Han prekte nye doktriner som sto i kontrast til hinduistisk filosofi og religiøs tradisjon, men hans lære var bygd på *samsara* og *karma* som også var og fortsatt er sentrale begreper i hinduistisk tradisjon. *Samsara* er en evig gjenfødsessyklus, alle mennesker og dyr er inkludert i. Alle handlinger tolkes gjennom doktrinen *karma*, hvor etikken og ideen om gjenfødelse forbindes. Samlet i et liv blir man enten straffet eller belønnet i sitt neste gjennom hva man blir født som, skulle det bli tigger, prins eller et dyr. Tilhørende til denne gjenfødsessyklusen så er alt eksisterende ikke-permanent, *anicca*, substansløst, *anatta* og fullt av lidelse, *dukkha*. Selv om gode handlinger i et liv vil belønnes i neste så er ikke det kjernen i det store problemet, at lidelsen hører til i den evige syklusen. Frigjøring fra denne syklusen anses som den eneste løsning, det endelige målet som Buddha omtalte som *nibbana*, noe han selv også oppnådde.<sup>37</sup> Veien til *nibbana* er essensen av Buddhas lære og de kommer til uttrykk i de fire edle sannheter. Den første sannhet forteller at all eksistens er lidelse eller utilfredshet, *dukkha*. Den andre sannhet sier at all lidelse finnes i begjæret og lysten som gjør at man er dømt til utilfredshet og frustrasjon i en forbigående eksistens, altså hvordan utilfredshet oppstår, *samudaya*. Tredje sannhet forteller at utryddelsen av lidelse kun kommer gjennom utryddelsen av begjær og frigjørelse av lyst, gjennom oppnåelsen av *nibbana*, opphørelse av lidelse og utilfredshet, *nirodha*. Den fjerde sannhet er stien som leder til utryddelse av nytelse, *marga* (Smith 1965:4-5, Jacobsen 2000:37). Å bli gjenfødt som menneske er et skritt i riktig retning av frigjørelse fra *samsara*. *Nibbana* er kun mulig som menneske og det blir av de fleste buddhister sett på som et mer langsiktig mål. Selv om det ikke er et permanent substratum som gjenfødtes så har de fleste buddhister, i følge Knut A. Jacobsen en følelse av det er den samme personen som gjenfødtes (Jacobsen 2000:48, 56-58). Frigjørelsen fra *samsara* preger, slik jeg ser det, hverdagslivet svært lite, men som jeg kommer tilbake til så er det likevel en faktor i den religionspolitiske diskursen. Spesielt med tanke på *samsara* og oppfattelsen av det er den samme personen som gjenfødtes.

---

<sup>37</sup> Begrepet er for norske lesere kanskje mer kjent på sanskrit som *nirvana*, men *nibbana*, fra pali vil bli brukt i denne oppgaven.

Da Buddha forklarte sine disipler om *nibbana* la han ikke kun vekt på verdien av målet i seg selv, men også den svært individualistiske naturen ved målet og at *nibbana* krevde full utmeldelse fra samfunnet. Alle måtte kjempe sin kamp, den opplyste hadde bare pekt ut veien. Det var derfor umulig for folk flest og oppnå *nibbana* i sitt liv ettersom deres påkrevde selvdisciplin og meditasjon var utenfor rekkevidde. De første munkene var, i følge Smith, ikke organiserte, men vandrende munkes som fulgte *dhamma*. Datidens vandrende munkes, eller skogsmunkes, kom stort sett sammen i regntiden og først etter en tid ble klostre brukt som permanente bosteder og gradvis, men like fullt raskt ble Buddhas tilhengere omgjort til det vi i dag kjenner som *sanghaen*, munkeordenen. Buddha oppnevnte ikke en bestemt etterfølger og sanghaen utviklet en anakronistisk form. Folkets mest betydningsfulle oppgave var å støtte munkene materielt slik at de kunne oppnå *nibbana*, det ypperste målet, men kun i et senere liv. For den buddhistiske masse ble det preket fem etiske leveregler, man skal ikke drepe, stjele, være utro, lyve eller drikke alkohol. Stupaer som inneholder gjenlevninger fra Buddha og tilbedelsen av Buddhastatuer gjorde det mulig å utvikle en buddhisme som alle kunne ta en mer aktivt del i. Men et av de største vendepunktene kom da den indiske herskeren kong Ashoka konverterte til buddhismen tre hundre år f.v.t. (Smith 1965:4 -8) og i følge myten ble buddhismens lære introdusert til Burma av Sona og Uttara, sendt av Ashoka (Myint-U 2001:48).

Helt siden buddhismen har spredd seg fra India så har den vært tilpasningsdyktig for andre religioner og tradisjoner. Buddhismen ble først spredd til Sri Lanka rundt 200 f.v.t hvilket preget den senere buddhismen i Burma (Mendelson 1975:38). Mahayanabuddhismen fikk, sammen med tantriske elementer etter hvert innpass i Burma og først på midten av 1000-tallet ble store deler av landet samlet under Anawrata, kongen med en forkjærlighet til theravadabuddhismen. Under Anawrata ble Bagan, dagens Burma det dominerende landet innenfor denne tradisjonen og på 1200- og 1300-tallet var det stor litterær aktivitet i landet. Siden 1472, da munkeordenen ble reformert av Kong Chammaceti så har den burmesiske tradisjonen fulgt en srilankisk tradisjon (Jacobsen 2000:142-143).

Fra og med 1100-tallet gir det mening å snakke om buddhisme i de geografiske grensene som omslutter det moderne Burma. Buddhismen i Burma utviklet seg noe annerledes enn i Sri Lanka, men forholdet mellom buddhisme, *sanghaen*, myndighetene og samfunnet utviklet seg

langs de samme linjene (Smith 1965:10-12). Det har lenge eksistert bånd mellom den øverste makteliten og munkene i Burma, så vel som i Sri Lanka. Munkene, spilte kort oppsummert en rolle i den politiske maktkampen i Sri Lanka, men også for utdanningen, medisinske råd og personlig rådgivning (ibid) hvilket er overførbart til utviklingen i Burma.

Det er lite kjent om buddhismen før 1100-tallet i det samme området som utgjør dagens Burma. Kong Anawratha grunnla det første burmesiske dynastiet Bagan i 1044 e.v.t. og han lot folk få be til sine gamle guder og uttrykte at folk ville oppdage sannheten i den nye religionen buddhisme. Mot slutten av Anawrathas tid kunne man se at landets konge ble landets forsvarer og garantist for religionen. Under hans etterkommer begynte man virkelig å se konturene av en mer burmesisk buddhisme og tilbedelsen av *nats*, ånder, fortsatte å være et mektig element i populær burmesisk buddhisme ettersom hans etterfølger ikke lenger forbød dette (Smith 1965:14).

Den Sri Lanka-inspirerte buddhismens konservative og triumferende fremmarsj gjorde at kunnskap om theravadatakster ble vektlagt i større grad og at disiplin i klostrene ble verdsatt (Myint-U 2001:49-50). Dette kan peke i retning av at munkene var i ferd med å entre en posisjon hvor klostrene preget hverdagen. Men som jeg kommer tilbake til så har også munken en politisk betydning.

Fra og med 1000-tallet ble også buddhismen sentral i utviklingen av en burmesisk kultur. Pagodene preget arkitekturen, pali preget det burmesiske språket og munkene sto for det meste som ble skrevet på både pali og burmesisk. I tillegg til kommentarer til *Tipitaka*, buddhismens helligste teksts, ble det også skrevet ned nye lover. Buddhismen ble også viktig i Burma fordi kongens autoritet fremsto som svært sentral, hvilket bidro til at *sanghaen* fikk en viktig funksjon når det gjaldt å kontrollere det sosiale. Av en lang rekke festivaler som markerte det burmesiske året var de mest signifikante av en religiøse art. Støtten til kongen som landets religiøse forkjemper finner man i både en hinduistisk og buddhistisk tradisjon (Smith 1965:18-20). Fra og med Anawrathas tid hadde kongene fremstått som klare forkjempere av den buddhistiske tro og samtlige hadde bygget pagoder og tilbedt de. Det har lenge blitt søkt etter relikvier<sup>38</sup> fra Buddha og kongene var aktive i å fremme buddhisme,

---

<sup>38</sup> Relikvier av Buddha har lenge og er, som jeg kommer tilbake til i analysen, fortsatt et viktig politisk virkemiddel for regimet (Schober 1995, Tosa 2005, NLM 2007a, b, c).

særlig i de områdene av landet der animistiske tradisjoner dominerte. Buddhistiske leverregler var viktig for kongene, noe man kunne se i deres buddhistiske argumentasjon da de forbød Shanfolket i å likvidere sine slaver. Men den buddhistiske praksisen blant samtlige konger må ikke forstås som entydig. Generelt ble det vist toleranse for tilbedelse av *nats*, selv om det hendte at det ble slått ned på slike tradisjoner. At det var kong Mindon på 1800-tallet som tok initiativet til at munkene skulle bukke for Buddhastauter viser hvor stor makt kongene hadde i enkelte sammenhenger, selv om det må det legges til at forslaget ble diskutert blant de eldre munkene i hans rådgivende krets (Smith 1965:24-30). Den kongelige makten er ikke lenger direkte betydningsfull i det nåværende politiske spillet av den enkle grunn at britene avsatte den siste monarken Kong Thibaw i 1885 (Myint-U 2001:186). Men ideer fra monarkiets tid var fortsatt sentrale for regimet i 2007. Ettersom det var kongens som var *sanghaens* overhodet i det monarkiske Burma, så viser dette at militæret lenge har forsøkt å ta over noe av denne posisjon siden kuppet i 1962.

Kongen skulle skape et harmonisk samfunn, tjenelig for religiøse aktiviteter og kongen ble sett på som en fremtidig Buddha, *bodhisatta*.<sup>39</sup> Kongen var moralsk opphøyd og bevarer av den moralske lov, *dhamma*. Ashoka fremsto, og gjør det fortsatt, som et ideal (Myint-U 2001:56-57). Regimet på 2000-tallet er også inspirert av tanken om en rettmessig leder (Schober 2005:122). Under Bagans storhetstid ble kongens arvelinje trukket helt tilbake til medlemmene av Buddhas klan (Myint-U 2001:81-82), hvilket viser at kongen har hatt en sentral posisjon i den burmesiske buddhismen. Kongenes makt over religionen fremstår som langt viktigere en sanghaens involvering i det politiske landskapet, men ingen av partene sto fritt til å ignorere hverandre (Smith 1965:37-38). Dette presiserer Mendelson når han påpeker at forholdet mellom sanghaen og kongen alltid var bestemt av kongens makt (Mendelson 1975:83). Derfor er det ikke uten betydning at det ikke har eksistert en konge i Burma siden 1885. Men det kan tenkes at dagens forhold mellom *sanghaen* og regimets overhoder er mer preget av regimets politikk enn av hva munkene er i stand til å prege det politiske.

Thibaws far, Kong Mindon hadde også lenge opprettholdt sin legitimitet ved å kontrollere en sterkt sentralisert *sangha*. I tillegg hjalp det han å imøtekomme den økonomiske nedgangen

---

<sup>39</sup> Også statsminister U Nu ble av enkelte sett på som på god vei til å oppnå status som Buddha (Smith 1965:264) og han selv hadde heller ingen problemer med å være enig i det. Men langt viktigere er det å presisere at han visste å utnytte dette til sitt fulle i sitt politiske virke (Smith 1965:314), noe også regimet gjør i den religionspolitiske diskursen.

som gikk hardt utover sekulære institusjoner (Myint-U 2001:152). Mindon refererte også til landet Burma som *Mynama Naing-ngan*, en samlende betegnelse som betyr det burmesiske kongeriket (Myint-U 2001:83). Dette finner man også igjen i propagandaen i forbindelse med grunnlovsutformingen da det i overgangen mellom august og september sto følgende på trykk på NLMs forsider: “Emergence of the State Constitution is the duty of all citizens of Myanmar Naing-Ngan” (NLM 2007a, b).

På starten av 1800-tallet snakket omtrent hele Irrawaddydalen burmesisk og det utviklet seg en mer samlet burmesisk identitet som senere skulle vise seg som militant patriotisk. Munkene, som på midten av 1800-tallet telte omtrent to prosent av den mannlige befolkningen, utviklet seg til å bli en relativt homogen gruppe. De var også svært mobile, hvilket bidro til at deres ideer i større grad ble spredd (Myint-U 2001:85-92). Denne påbegynnende og eksisterende patriotismen skulle senere bli hardnet av den britiske invasjonen (Myint-U 2001:103). Men briteres inntog er ikke grunn nok alene til å forklare den kommende burmesiske nasjonalismen som også preget noe av diskursen i 2007.

Kong Mindon var dypt religiøs noe som preget hans sekulære karriere. Han innførte reformer og ønsket at monarkiet og *sanghaen* skulle utvikle seg sammen med importert teknologi, vitenskap, nye statlige strukturer og industri. Han, som andre konger var også en beskytter og bevarer av buddhismen (Myint-U 2001:107-108). I løpet av 1870-tallet begynte britene å blande seg med interne politiske saker hvilket førte til at Mindon mistet mye av sin autoritet. Etter hvert som britene vant plass i det burmesiske samfunnet så forente Mindon *sanghaen* ytterligere. Han donerer blant annet en ny *hti*,<sup>40</sup> til Shwedagon pagoda. Den burmesiske buddhismen ble også utfordret av nye fundamentalistiske sekter som sto for en reformasjon av religiøse praksiser. Flere munkers flyttet ut fra Mandalay sentrum og over elven til Sagaing fordi mange mente klostrene i Mandalay hadde oppfordret til overdådig livsstil. Sanghaen ble en viktig brikke for Mindon og han donerte millioner av rupees hvert år. Men både Mindon og Mandalay møtte en stadig krympende verden (Myint-U 2001:140-151).

Kong Thibaw ble ny konge i 1877 og han ble raskt kjent som en britisk dukke, selv om burmeserne den dag i dag anerkjenner hans uskyldighet. Thibaw forble ved makten i kun syv

---

<sup>40</sup> *Hti* har jeg valgt å oversette til spir. *Htien* er et spir på toppen av pagodaen, gjerne og ofte ikledd edelstener, gull og andre verdifulle materialer. I Burma har jeg blitt fortalt at *htien* er noe av det som gir høyest anerkjennelse av å donere til.

år og hans uvillighet til å akseptere egen svakhet førte til at han nærmest ga britene en grunn til overtagelse (Myint-U 2001:156-163). Thibaw hadde også et ønske om overta sin fars status som forsvarer av buddhismen, men ønsket sto ikke i stil med utførelsen. Et annet viktig poeng er at munkene, tross relativ støtte fra monarkene, stort sett ikke gjorde opprør mot staten før etter at britene hadde tatt over (Myint-U 2001:171, 175). Men der det ble observert synlig og fremtredende motstand, ble det ettertrykkelig uttrykt av en britisk offiser, at munkene ofte var blant motstandslederne (Myint-U 2001:205). Tidlig på 1890-tallet hadde både nedre og øvre Burma blitt fullstendig integrert i det britiske India. Mange burmesere hadde fryktet at britisk tilstedeværelse ville føre til at buddhismen forsvant og at britiske styresmakter ikke ville ta på seg kongens rolle som bevarer av buddhismen, en rolle som blant annet besto av å utnevne *sanghaens* øverste sjef, *thathanabaing* (Myint-U 2001:207-209). Etter å ha besøkt nasjonalmuseet i Rangoon kan man se at utstillingen, som myndighetene har åpnet, fokuserer på de eldre tradisjonene og spesielt på kongene før britene tok over landet. I tidsrommet etter monarkiet og frem til 1997, da Burma ble medlem av ASEAN, er det fint lite annet å se på museet. Dette kan tyde på at regimet i 2007 først og fremst ønsket å trekke på eldre diskurser der kongene var sentrale.

Som så vidt nevnt har den burmesiske buddhismen utviklet seg i lag med en åndelighet, en folkereligion og en tro på blant annet astrologi og *nats* som har vært tydelig blant ulike statsoverhoder i Burma og for folk flest.

#### **4.3.1 Nats – ånder**

*Nats* var en av de mest essensielle elementene i den dominante religionen i Irrawaddydalen. Myint-U beskriver *nats* som; [...] “a generic word for any given ‘spirit’ or ‘deity’ and they are seen as potentially malevolent and in need of constant propitiation, usually through the ritual offering of food and water” (Myint-U 2001:49). I sentrum av troen på *nats* finner man 37 *nats* som kan dateres tilbake til Bagans storhetstid. Ånder og lignende av indisk opphav ble ofte inkorporert og de ble stadig gitt burmesiske navn. Denne miksen preget religionen frem til tidlig 1800-tallet, men har også betydning for dagens religion i Burma (Ibid). *Nats* er ikke direkte tilknyttet til den religionspolitiske diskursen. Men det er, etter min mening, av betydning her fordi det viser at den burmesiske buddhismen slett ikke eksisterer som isolert buddhistisk tradisjon fordi andre elementer har blitt inkludert. *Nats* er i følge Spiro, fra et

burmesisk synspunkt ikke en del av den buddhistiske religionen, men rivaliserende ånder som kan forårsake smerte og lidelse og de strider mot buddhistenes kosmologiske forståelse. For religionsforskeren må det derimot forstås som del av et organisert religiøst system (Spiro 1967:40). *Nats* omslutter kanskje alle religioner i Sørøst-Asia, men animismens forhold til staten er nok ikke like betydningsfullt som hos ”de store” religionene (Aung-Thwin 2009:6). I tillegg har buddhismen lenge eksistert side om side med magi (Fink 2009:226).

#### 4.4 Buddhismen under kolonitiden

Skillet mellom religion og politikk fikk helt klart et vendepunkt da britene avsatte kong Thibaw, hvilket også gjaldt forholdet mellom staten og religionen (Smith 1965:3) fordi det ikke lenger var snakk om en stat som støttet buddhismen og *sanghaen* (Myint-U 2001:219). Fra 1. januar 1886 var Burma underlagt britene frem til selvstendigheten 4. januar 1948 (Church 2009:112).<sup>41</sup> Men koloniherrernes innflytelse ble gradvis introdusert for det burmesiske folk (Mendelson 1975:66). Det var ingen britiske offiserer som bygde pagoder og buddhismen fikk en mindre betydning og *sanghaen* var intet unntak. Engelskmenn posisjonerte seg i viktige og innflytelsesrike stillinger i landet, men den buddhistiske nedgangen skyldtes ingen direkte fiendtlighet mot religion fra engelskmennenes hold (Smith 1965:38-40). Buddhismen i Burma var i motsetning til hinduismen og islam i India avhengig av sin geistlige struktur for å bevare sin enhet og munkenes disiplin. Dette, samt *sanghaens* moral, led stort da britenes virksomhet økte i landet på midten av 1800-tallet. Da britene tok kontroll over nedre Burma i 1852 ble *sanghaen* rammet og *thathanabaingen* forble hos kongen i Mandalay, daværende hovedstad for det uavhengige øvre Burma. I 1884 mente en britisk offiser med residens i Mandalay, at det britene mest sannsynlig vil bli ønsket velkommen om de ivaretok og anerkjente munkenes geistlige organisering. Men slik ble det ikke da britene i 1886 ryddet vekk flere sentre som ble sett på som potensielle kimer til motstand, uavhengig om de gjaldt munkene eller ikke. Munkene ble i tillegg underlagt sekulære lover under britisk styre. *Thathanabaingen* mistet også mye av sin moralske status og munkene deltok åpenlyst i opptøyer mot regimet i 1886 og 1887. Da *thathanabaingen* døde i 1895 skapte det store utfordringer og splittelser for *sanghaen* i øvre Burma, men også for den sivile retten og den britiske regjeringen fordi det var problematisk å utnevne en etterfølger.

---

<sup>41</sup> Til tross for delvis selvstendighet før 1948 så kan man kort oppsummert se på tiden fra 1937 til 1947 som Burmas lange vei mot uavhengighet (Charney 2009:46-71).

Dette skyldtes blant annet at *thathanabaingen* hadde hatt en rolle i mindre alvorlige straffesaker av munkene i samarbeid med britiske offiserer. Ved mer alvorlige straffer hadde munkene blitt etterlatt til de sekulære systemet. En ny *thathanabaing* ble utnevnt, men han mistet gradvis sin integritet og da han omsider døde i 1938, da ble posisjonen også ignorert av britene (Smith 1965: 43-49, Aung-Thwin 2009:10-11). Dette viser ikke bare at munkene og folket i Burma måtte forholde seg til det britiske systemet, men også at britene måtte forholde seg til den burmesiske konteksten. Det som er ironisk er at briterne; “government’s failure to support the ecclesiastical hierarchy freed the monks from the traditional disciplinary restraints and enabled them to lead the nationalist attack against the government” (Smith 1965:52). Hva jeg anser som viktig er at munkenes møte med britene også betød et møte med det sekulære. Samtidig ble store deler av klostrene hjemsted for marginaliserte mennesker i det britiske regimet. Nærmest et tilholdssted for de som ikke greide seg i samfunnet og enkelte var ikke en gang ordinert (Aung-Thwin 2009:11-12). Dette har etter min mening bidratt til å gjøre det skillet mellom det religiøse og det sekulære stadig mer uklart.

Den britiske utviklingen startet for alvor i 1870-årene da britene begynte å involvere seg i burmesisk politikk, noe som ytterligere minket kong Mindons allerede fallende autoritet (Myint-U 2001:140). På starten av 1900-tallet hadde briterne administrative og juridiske system fått fotfeste i Burma. Det var ikke bare slik at folk var herdet mot disse fremmede innflytelsene, folk hadde tilpasset seg og til og med begynt dra nytte av systemet (Maung Maung 1980:1). Den brede motstanden mot britene på starten av 1900-tallet er også en vesentlig faktor for å kunne forstå hvordan nasjonalistbevegelsen begynte å spire for alvor. En antivistlig orientert nasjonalisme som, regimet spesielt, også benyttet seg av i den religionspolitiske diskursen på 2000-tallet (NLM 2007a, b, c).

#### **4.4.1 YMBA**

I en hverdag influert av britiske og vestlige systemer så ble Young Men’s Buddhist Association (YMBA) dannet i 1906 av en gruppe studenter. Ansett som en moderne religiøs organisasjon med klar politisk agenda. Men som Maung Maung vektlegger, organisasjonen må ikke misforstås som en religiøs institusjon som utviklet seg til en politisk organisasjon. YMBA var inspirert av YMCA og de mente de kunne starte en lignende organisasjon for å spre politiske synspunkter i en tid der britiske myndigheter lot burmesere adressere



engelskmenn med *thakin*, mester. YMBA's mål var å promotere rase, nasjon, språk og *sasana*. Til tross for dette eksisterte det en dyp politisk bevissthet for å uttrykke en lojalitet til de britiske myndighetene slik at organisasjonen ikke skulle fremstå som opposisjonell ovenfor myndighetene. YMBA syslet stort sett med mindre religiøse og sosiale saker og utviklet seg sakte mot en noe mer modig linje og fremmet etter hvert et forslag for å gjøre fullmånedagen *Waso* til en helligdag, et forslag regjeringen avslo. YMBA produserte i 1908 sin offisielle ukentlige avis på engelsk. Samtlige magasiner var på den tiden regjeringsvennlige og YMBA bestemte seg derfor for at deres avis skulle orientere seg rundt nasjonalisme. The Sun, som avisen ble hetende, ble en suksess og utvidelse ble raskt en realitet. I avisen ble det ført en politikk som tilsa at suverenitet og makt kunne vinnes gjennom eksisterende posisjoner (Maung Maung 1980:1-5). Tilstedeværelsen av det britiske herredømme som gradvis hadde slått rot viser at den tidlige nasjonalistbevegelsen opererte innenfor rammene som var meislet ut av britene.

I en utgave av The Sun ble det trykt en karikatur der en burmeser bærer et europeisk par rundt i Shwedagon pagoda som uttrykk for at de slipper å ta av seg på bena, noe alle burmesere gjør når de besøker en pagoda. Kampanjen ble en suksess og bevegelsen fikk etter dette en betydelig økt oppslutning og støtte fra burmesere flest (Maung Maung 1980:7-8). Fra 1917 og utover arbeidet YMBA stort sett med konstitusjonelle forbedringer og det foregikk en politisk oppvåkning og en stadig innsats for å vise verden at burmanerne var klare for selvstendighet (Maung Maung 1980:13).

#### **4.4.2 U Ottama – 'Burmas Gandhi'**

En av de store ikonene i burmesisk og buddhistisk motstandsbevegelse mot britene var U Ottama. Han ble født i 1897 og som ung munk reiste han til Calcutta og kom der i kontakt med indiske nasjonalistaktivister. Han begynte sin karriere med å skrive i The Sun om patriotisme og nasjonalisme. Ettersom han fikk mye spalteplass i magasinet ville ingen av landets kloster i begynnelsen innrømme at han var en politisk aktiv munk og fordi han ble stemplet som radikal var det få som hørte hans taler. Etter hvert som motstanden mot den britiske regjeringen økte og nasjonalånden spredde seg ble gruppen av tilhørere stadig større. Fra den dagen hans kjente brev, "Craddock Go Home" kom på trykk i The Sun har han vært en nasjonalhelt. I brevet der han fremsto som tydelig preget av indisk nasjonalistisk

motstandbevegelse ba han britene om å reise hjem og han ba også folk om å organisere og samle seg mot regjeringen ved å blant annet bare benytte seg av burmesiske produkter. I 1921 ble han arrestert for en av sine taler og han ble med dette den første person som ble arrestert i det britiske Burma for sine ytringer. Først da støttet *sanghaen* U Ottama åpent for første gang. De påfølgende seks årene befant U Ottama seg mer innefor enn utenfor murene. *Sanghaen* følte, i følge Maung Maung, at de nå måtte bære fakkelen videre. I flere av sine taler og tekster oppfordret U Ottama *sanghaen* til å ikke ignorere folkets lidelser (Maung Maung 1980:14-16). Dette finner man også igjen i 2007, hvor man kunne se at munkene ønsket å fremstå som forkjempere for folkets lidelser. Da U Ottama ble arrestert bidro dette til at mer radikale handlinger fikk fotfeste, særlig fordi myndighetene hadde vist at de virkelig turte å legge sine hender på en *pongyi*, munk. Derfor er det ikke uten grunn at Smith omtaler *pongyiene* som de første nasjonalistene (Smith 1965:85). I de første tyve årene etter uavhengigheten dukket det ikke opp like fremragende politiske munkers som kunne sammenlignes med U Ottama (Smith 1965:191). Han mente, at under Buddhas tid var det mulig å oppnå *nibbana*, men ettersom Burma var slavebundet av britene så kunne man ikke strekke seg etter *nibbana* før Burma ble selvstendig (Houtman 1999:210). I løpet av de siste femti årene har munkers av U Ottamas kaliber vært svært sjeldent, selv om man etter Safranrevolusjonen kan lese om munkers som U Gambira og U Eitthariya, som begge hadde store roller i starten og under demonstrasjonene (HRW 2009:3, 14).

Munkene rykket videre inn i politikken og *sanghaen* bar som nevnt fakkelen til U Ottama videre. *Sanghaen* var på slutten av 1920-tallet i mot beskatning av ris i en ellers økonomisk trang hverdag for burmesere flest (Maung Maung 1980:48-49). Munkenes involvering i den politiske diskursen som blusset opp på 1920-tallet fant liten støtte i det tradisjonelle forholdet mellom *sanghaen* og staten fra monarkiets tid (Smith 1965:187). Maung Maung påpeker at *sanghaen* brukte tid på å involvere seg i det politiske fordi det i utgangspunktet brøt med *vinayatradisjonen*. Da de omsider tok del i motstanden mot britene argumenterte de i tråd med buddhismens tre juveler, Buddha, *dhamma* og *sangha*, hvor frigjøring av folket ble rettferdiggjort gjennom dette (Maung Maung 1980:50). Myndighetene fengslet i 1928 og 1929 over 120 munkers, blant dem U Wisara, en annen fremtredende politisk munk som ble mishandlet, torturert og fengslet på grunn av sine taler med politisk innhold. U Wisara døde etter å ha sulteføret seg i 166 dager som en protest mot myndighetene, som på sin side hevdet at han og andre munkers brøt med *vinayatradisjonen* (Maung Maung 1980:51-54). Her ser man

etter min mening de første konturene av en diskursiv kamp om den politiske eller apolitiske munken og dens betydning.

Etter hvert tok det burmesiske folk skjeen i sin egen hånd noe som senere førte til Saya San-opprøret, et bondeopprør som ble slaktet av britene. Maung Maung oppsummerer nasjonalistbevegelsens ende på slutten av 1920-tallet som ledet av *sanghaen*, inn i en ledelseløs håpløs politisk blindvei hvor permanent boikott på den ene siden og korrupsjon på den andre siden var blitt til de eneste alternativene (Maung Maung 1980:60-64, 83).

#### **4.4.3 Motstanden ble sekulær**

Nedgangen i verdensøkonomien begynte å ramme Burma på 1930-tallet (Maung Maung 1980:69), og når munkene kort sagt hadde oppnådd lite politisk, kan man forstå at dette bidro til en stadig mindre politisk interesse i landet (Maung Maung 1980:109). Man kan også spørre om noe slikt også skjer i dag, da de fleste burmesere i liten grad har opplevd politiske valg, og kanskje enda viktigere, politiske fremskritt. Den ikke-voldelige inspirasjonen fra buddhismen og Gandhi på 1920-tallet bidro til at britene så på burmesere flest som lette mål (Maung Maung 1980:85).

På begynnelsen av 1930-tallet var det nesten ingen munker som tok del i opprør mot det daværende regimet (Maung Maung 1980:104) og lekmannens oppfattelse av sjenerøsitet og forholdet til munkene endret seg også. Flere syntes ikke lenger at det tradisjonelle forholdet mellom folket og *sanghaen* var nok og mange gikk etter hvert til en *rahan*, hellig mann som etter flere års studier var skikket til å veilede de gjennom spirituelle bestrebelser og folk satt i større grad pris på de religiøse munkene. Det var denne mer personlige buddhismen som etter hvert skulle vise seg som en styrke i uavhengighetskampen (Maung Maung 1980:110-113). Dette peker også i retning av et skille mellom religion og politikk hvor *sanghaen* ikke lenger var i besittelse av hovedrollen (Maung Maung 1980:231).

Selv om den tidlige fasen av motstandsbevegelsen var noe preget av vestlig tilstedeværelse så tok *sanghaen* raskt over lederskapet. Det buddhistiske grunnlaget og sanghaens lederskap, ble i følge Maung Maung, fragmentert, diskreditert og rotet bort i en hengemyr av lovgivende politikk. Nye grupperinger innenfor *sanghaen* mislyktes også. Nasjonalismen på slutten av

1930-tallet fikk svært bred støtte både i byer og på landsbygda i alle samfunnslag, til forskjell fra hva den buddhistisk inspirerte motstandsbevegelsen hadde hatt. Denne nasjonalismen hadde også lite å gjøre med både *sanghaen* og buddhismen og det var denne voldsomme støtten som ga rom for The Burma Independence Army (BIA) (Maung Maung 1980:230-242). En støtte til militæret, som dagens regime benytter i sin legitimitetsprosess og som fortsatt preger burmesisk kultur. Dette kan bidra til å forklare hvorfor militæret sto parat i både 1988 og 2007.

## 4.5 Buddhisme og politikk i Burma frem til 1988

Britenes inntog i Burma har skapt en vedvarende skepsis til den vestlige verden (Maung Maung 1980:35), en antivestlige diskurs jeg mener dagens regime fortsatt trekker på i sin propaganda slik det kom til uttrykk i NLM (NLM 2007a, b, c). Aung San, Burmas frigjøringshelt og far til Suu Kyi, frontet den sekulære staten i 1948, statsminister U Nu forsøkte å innføre buddhisme som statsreligion i 1961 før Ne Wins kupp året etter førte landet tilbake til en sekulær ordning (Smith 1965:vii). Etter Ne Wins tid har landet vært styrt av ulike generaler som alle har hatt en tett forbindelse til en buddhistisk tradisjon. Fra 1950 til kuppet i 1962 kunne man se at det utviklet seg et stadig tettere forhold mellom *sanghaen* og staten i et jevnt tempo. I parlamentet i 1949 og 1951 ble det bestemt at man skulle etterstrebe å styrke *sanghaen* organisatorisk samt dens autoritet og disiplin, noe som hadde lidd under britisk styre. Fra 1954 til 1956 var staten Burma sponsor for det sjette buddhistiske konsil. Det var mot slutten av dette konsilet at daværende statsminister U Nu foreslo at buddhisme skulle bli statsreligion i landet. I følge Smith har buddhismen preget både den nasjonalistiske, sosialistiske og demokratiske perioden i Burma (Smith 1965: 117-118). Buddhismen ble også sett på som langt mer enn en filosofi, som selve symbolet på kulturen og tradisjonen til en gjenoppstående nasjon (Smith 1965:132). Buddhismen har også preget den politiske diskursen og den har etter min mening også blitt preget av nasjonalisme, sosialisme, demokrati og av det politiske landskapet, og ikke minst mangelen på hva vi i vesten vil omtale som sekulære institusjoner som skole og helsevesen.

I forlengelsen av nasjonalismens oppstart på 1920-tallet kan man si at to ulike nasjonalismetradisjoner utviklet seg etter andre verdens krig. Den ene tradisjonen med røtter i

U Ottama og Saya San, en tradisjon der man tok klar avstand fra nesten all vestlig kultur og innflytelse. Den var delvis voldelig og burmesisk buddhistisk kultur, religion og språk ble verdsatt meget høyt. Den andre nasjonalistiske tradisjonen forbindes med *thakin* og Aung San, militant i sin motstand mot utenlandsk innflytelse, men samtidig åpen for vestlige politiske institusjoner og sekulært marxistisk orientert i sin ideologi. Motstanden mot britene var ofte fundamentert i en marxistisk argumentasjon mot imperialismen og bevegelsens parti Anti-Fascist People's Freedom League (AFPFL), tok form under den japanske okkupasjonen. Aung San var en blant flere arkitekter bak denne bevegelsen og nasjonalismen, som ble svært dominant da Burma ble selvstendig. Men den eldre og mer buddhistisk orienterte nasjonalismen skulle etter hvert bli mer viktig i burmesisk nasjonalisme. Kampen mot vestlig imperialisme hadde lenge fungert som en samlende kraft, men det skulle vise seg at forrakt for utenlands innflytelse ikke var nok (Smith 1965:118-120). Ei heller er det nok til å forklare den burmesiske nasjonalismen (Smith 1965:84). Men forakten for fremmed innflytelse forsvant ikke med det første. Den lever fortsatt den dag i dag og kommer riktignok noe annerledes til uttrykk gjennom militærets propaganda: "Oppose foreign nations interfering in internal affairs of the State" (HRW 2009:14). En ordlyd som ofte gjengis i både NLM (NLM 2007a, b, c) og som jeg selv har observert, på plakater i Rangoon og Mandalay.

Etter hvert ble buddhismen i Burma brukt av myndighetene som et positivt symbol på burmesisk nasjonalisme fordi det samtidig var en avvisning av vestlig innflytelse. Da U Nu regjerte ble buddhismen beskyttet og frontet, tilbedelsen av *nats* og hans tro på astrologi fremhevet og buddhismen ble i større grad forsøkt gjort til en essensiell komponent i burmesisk identitet og kultur. Dette kjennetegner, i følge Smith, den nasjonalismen som først blomstret i det selvstendige Burma (Smith 1965:118-121). Det var preget av en sterkt religiøs U Nu, svært ulik Burmas folkehelt Aung San som mente at: "We must draw a clear line between politics and religion, because the two are not one and the same thing. If we mix religion with politics, then we offend the spirit of religion itself" (Gravers 1999:41). Men det ble med Aung Sans ord, religion og politikk har forblitt svært beslektet. Aung San ble myrdet i 1947 og historien tok en annen vending. Senere ble U Ottama og andre munkar fra 1920-tallet hyllet og tilbedt av myndighetspersonell. De forble sterke symboler for en burmesisk nasjonalisme, i den videre jakten på noe ekte og tradisjonelt burmesisk. Man fant med andre ord, det man trengte for å kreve legitimitet i buddhismen (Smith 1965:121-123). Dette har også militæret spilt på siden 1988, selv om det bare utgjør en del av deres strategi.

Buddhismen ble svært viktig for U Nu og bygging av nye pagoder fikk en svært høy prioritet. I 1961 ba religionsministeriet om at 60 000 pagoder skulle bygges simultant, laget av sand for å hindre farer og skape fred (Smith 1965:169). En tradisjon dagens regimet har videreført, selv om de aldri vil være i stand til å bygge like mange som U Nu. Tatt i betraktning av at U Nu flere ganger har vært munk (Smith 1965:142), så forble hans buddhistiske prosjekt på et ganske overfladisk plan (Smith 1965:328). Jeg vil hevde at det gjelder for dagens regime fordi de først og fremst trekker på den buddhistiske diskursen for å oppnå legitimitet. Dette korresponderer også med hvordan to av informantene uttrykte regimets bruk av buddhisme i intervjuene.

Den statlige promoteringen av buddhismen var, i følge talspersoner for myndighetene, tradisjonelt et hovedanliggende for myndighetene. Dette var viktig etter over seksti år med fremmed styre av både moralske grunner og fordi myndighetene mente de hadde en plikt i å sikre folkets velferd i daværende så vel som fremtidige liv (Smith 1965:140). Religionsministeriet ble opprettet i 1950 og det spilte en viktig rolle i gjenopprettingen av buddhismen fordi det ville danne sunne etiske standarder i politikken (Smith 1965:148). En mer misjonerende buddhisme blomstret frem som kan knyttes til hva Smith omtaler som *Burmanization* (Smith 1965:154). Under U Nu var munkene i besittelse av en relativ immunitet fra myndighetenes. De hadde lite å tape og klostrene var egnet som en organisatorisk base godt egnet til politisk aktivitet (Smith 1965:188). Britene hadde aldri et mål om å ”rense” *sanghaen* i buddhismens navn, men U Nu hadde derimot et sterkt ønske om dette og allikevel så feilet han (Smith 1965:215). Etter at U Nu hadde gjort buddhismen til statsreligion møtte han kritikk fordi det brøt med tanken bak Panglongavtalen fra 1947, der Aung San hadde garantert for rettighetene til de etniske minoritetene i et føderalt Burma. Militæret var i mot statsreligionen fordi det ødela for nasjonens enhet (Smith 1965:251-252). En kan anta at regimet har lært av denne feilen når de i grunnloven har ført i pennen at det er religionsfrihet i landet (MOI 2008:14), samtidig som det eksisterer mange bevis på at buddhismen blir satt i høysetet (NLM 2007a, b, c, NMØ 2010). Enhetstanken til militæret har med andre ord en lang historie og buddhismen har som vist blitt inkludert i denne.

### 4.5.1 Ne Win entrer podiet

Buddhismen fikk ikke lenger en plass i forsete sammen med U Nu etter at general Ne Win hadde tatt over. U Nus streben etter å innføre en statsreligion, nærmest ga Ne Win en grunn til å ta over (Smith 1965:269) sammen med de etniske utfordringene som var en trussel mot landets enhet (Aung-Thwin 2009:17). Ne Win, ville i likhet med Aung San, at religion skulle være en privatsak og at staten skulle være sekulær (Smith 1965:281). Revolusjonsrådet, Ne Wins øverste råd, publiserte kun kort tid etter det som ble kalt *The Burmese Way to Socialism*. Personlig interesser måtte vike for sosialismen og rasjonalismen, humanismen og sekularismen som nå ble forsøkt indoktrinert hos folk flest var også inspirert av en marxistisk filosofi. Buddhismen hadde ikke lenger forrang og Revolusjonsrådet så ingen link mellom verken religion og spiritualitet og religion og moral. I juli 1962 dannet Revolusjonsrådet partiet Burma Socialist Program Party (BSPP). De mente at en revolusjon, hvilket de nettopp hadde gjennomført hadde reddet Burma, og at de dermed var å regne som rettmessige ledere. BSPP skulle ha full kontroll kun i en overgangsfase, men allerede året etter ble politiske motstandere arrestert. I 1964 ble samtlige politiske partier forbudt, kun religiøse organisasjoner forble lovlige (Charney 2009:109- 111). Det som kjennetegner denne perioden, med fokus på religion, er som Fred von der Mehden presiserer, preget av at religionen har gått fra å være en faktor for kontroll og styre til å bli propaganda (Mehden 1961:63) og slik har det, etter min mening vedvart frem til 2007 (NLM 2007a, b, c). At religiøse organisasjoner ikke ble forbudt slik de politisk ble er særlig interessant fordi det viser at Ne Wins politikk anså buddhisme som noe adskilt fra det politiske.

Burma ble underlagt streng sensur, særlig for journalister, slik at Ne Wins sosialisme skulle vinne terreng (Charney 2009:111-115). Ne Win trengte ikke lenger *sanghaen* i sin sosialisme, de ble regnet som uproduktive og følgelig ignorert. Noen hevdet også at Ne Win brøt forbudet mot å stjele under sin privatisering av landet (Smith 1965:297-299). *Sanghaen* sto igjen i en konflikt med et regime som nesten utartet seg til en enmannskrig, utført av U Kethaya, kjent som The American Pongyi. Dette kallenavnet han fikk på bakgrunn av hans motstand mot kommunismen. Selv om han fordømte Ne Wins vei til sosialismen, risikerte militærregimet mye da han omsider ble arrestert. Forholdet mellom *sanghaen* og myndighetene ble ytterligere prøvet da 50- og 100-*kyatsedlene*<sup>42</sup> ble fjernet. Regimet svarte med at sosialismen på lang sikt ville sikre rikdom og at flere pagoder dermed ville bli bygget. Det hele endte med

---

<sup>42</sup> *Kyat* var og er myntenheten i Burma.

at *sanghaen* delte seg av taktiske grunner. Ne Win hadde for første gang i Burmas historie som selvstendig stat endret på den lange prestisjefulle tradisjonen ved å ikke støtte *sanghaen* (Smith 1965:301-306). Ne Win ble også raskt upopulær blant folk flest, spesielt da han sprengte en bygning som tilhørte Rangoon University Students Union (RUSU), som var forbundet med Aung San. Dagen før hadde studenter fra RU barrikadert seg i bygningen i protest mot Ne Wins politikk, men studentaktivismen døde derimot ikke hen. BSPPs taktikk gikk ut på å skille religion fra politikk til tross for at flere av lederne anså seg selv som buddhister. Dette brøt med tradisjonen som tilsa at landets øverste leder(e) skulle ivareta buddhismen, men ikke med det faktum at overhodet også skulle sikre at *sanghaen* ikke involverte seg i hverdagslige affærer og spesielt politikk. BSPP endret tidligere religiøse forbud som U Nu hadde innført, blant annet slakt av kveg. I 1964 forslo Ne Win å samle *sanghaen* under den enhetlige organisasjonen Buddha Sasana Sangha Organisation (BSSO). Motstand fra flere klostre gjorde at Ne Win ga strengt religiøse organisasjoner fritak for den planlagte påbudte registreringen. En tidligere hinduist, da buddhistisk munk ble det fremste offeret for Ne Win sverteskampanje mot politisk aktive munkere. Ne Win forsøkte virkelig å nasjonalisere *sanghaen* fordi han ønsket at munkene ikke skulle ta del i det politiske samtidig som det kunne sikre han den tradisjonelle posisjonen som bevarer av buddhismen. Revolusjonsrådets planer om BSSO skapte voldelige demonstrasjoner og over 900 munkere ble arrestert innen utgangen av 1965. Dette førte til at BSSO-reformen ikke ble like streng som Ne Win hadde sett for seg. Munkene viste seg som reelle motstandere mot det autoritære regimet (Charney 2009:115-120), en motstand som atter en gang kom til uttrykk i 2007.

Etter flere år med vanskeligheter for Ne Win satte han sammen et råd for å samle Burma og for å starte prosessen med en ny grunnlov. Det hele endte i et økonomisk mareritt som styrkets generalens upopularitet. Revolusjonsrådet hadde produsert sin egen forskrudde ideologi med elementer fra marxismen og buddhismen (Charney 2009:129-132). I 1966 skulle, i følge Ne Win selv, den militæret ledelsen endres til et sivil system. BSPP ble dermed et parti for hele landets befolkning i 1971. Prisen på ris steg igjen og folk ble demoralisert og sinte. I 1974 døde U Thant, tidligere generalsekretær i FN og symbol på perioden før 1962. Returneringen av hans døde kropp ble, i følge Charney utslagsgivende for nye demonstrasjoner. Munkere og studenter hadde tatt del i gravfølget og regimet strammet inn igjen. Demonstrasjoner blusset også opp i slutten av 1974 med base rundt Shwedagon pagoda. Studentene sto igjen i fremste rekke i demonstrasjonene på 1970-tallet, men motstanden blant



munkene ble også voksende. I årsskiftet mellom 1979 og 1980 forsøkte Ne Win nok en gang å samle *sanghaen* under en ny konvensjon for å sikre seg at munkene ikke tok del i aktiviteter man (og spesielt han) anså som uregelmessige. Ne Win lyktes denne gangen å få aksept for å registrere munkene i Burma, noe han ikke fikk til på 1960-tallet. Enigheten under denne konvensjonen skyldtes at Ne Win talte til sekter som omfattet et bredere lag av *sanghaen* enn hva han hadde gjort tidligere. Selv om Ne Win droppet av som landets leder beholdt han *de facto* makten frem til kollapsen av BSPP i 1988. Den økonomisk elendigheten fortsatte også utover 1980-tallet og toppet seg da pengesedler nok en gang ble fjernet uten kompensasjon (Charney 2009:133-146). Det er BSPPs fall som legger forholdene til rette for den politiske diskursen som er av interesse for denne oppgaven og slik jeg har avgrenset min analyse til å dreie seg om den politiske kampen mellom regimet og munkene.

## 5 Burmas to sønner

- "In Burma the past belongs to those who control the present". George Orwell

En hver diskursiv avgrensning innebærer at man må forholde seg til ulike stemmer innenfor diskursen og det er alltid problematisk å tegne et representativt bilde av de ulike aktørene som jeg har valgt å dele inn i munkene og militæret.

Man kan spørre om hvem det er som sitter med makten til å benytte religion eller kreve retten på en religion i den religionspolitiske diskursen i Burma. Min metodiske avgrensning hviler på et burmesisk ordtak som forteller om Burmas tre sønner. Ordtaket sier at det er tre sønner som sitter med makten i landet, militærets sønner, Buddhas sønner og studentenes sønner (HRW 2009:13). Kun militæret og munkene vil bli presentert til tross for at aktører som den politiske opposisjonen, aktivistgenerasjonen fra 1998, studentene og andre har en betydning for den religionspolitiske diskursen. Der andre aktørene har en betydning for den buddhismen og den religionspolitiske diskursen vil det bli inkludert.

Hva gjelder materialet så vil livsskildringer som omfatter biografiske og selvbiografiske tekster være et tilleggssupplement. Slike tekster, kan i følge Mikaelson; "blant annet belyse religion som identitetskonstruksjon, erfaring og verdisyn hos det enkelte menneske, som kan være mer eller mindre representativt for sin tid og sitt miljø" (Mikaelson 2006:106). Det er dermed viktig å være klar over tekstens kontekst som kan dreie seg om hvorvidt en tekst er skrevet med en visst hensikt (Mikaelson 2006:113). Det er særlig relevant fordi de bidrag som er sentrale for å forstå den politiske diskursen ofte er preget av den samme diskursen som blir omtalt.

### 5.1 Munkene

Det har alltid vært vanskelig å telle munkene i Burma og de siste tallene som eksisterer er sprikende. Regimet gir sjelden ut offentlige statistikker og nesten alt er statlige hemmeligheter

(Houtman 1999:147). Ei heller har det eksistert en tradisjon for å telle munkene (Smith 1965:216). Bruce Matthews estimerer med at det eksisterte rundt 300 000 munk i 1993 (Matthews 1993:410). Flere jeg har intervjuet i Mae Sot mener det per dags dato finnes rundt 400 000 munk.<sup>43</sup> Callahan mener derimot at det i 2009 fantes rundt 500 000, men at antallet aldri vil fremstå som konstant ettersom landets buddhister kan ta del i klosterlivet slik de selv ønsker (Callahan 2009:52). Følgelig anslår jeg, som Charney, munkeordenen til å telle i overkant av 400 000. Den forholdsvis lave prosentandelen av munk preger derimot landets dagligdagse liv og gjør at munkene har en stor betydning i mange aspekter hos en burmesers hverdag (Charney 2009:197). Majoriteten av sanghaen er misfornøyd med regimet (Matthews 1993:411) hvilket viste seg da regimet sto ovenfor en utfordring da Safranrevolusjonen brøt ut. Militærjuntaen som forsøker å legge grunnlaget for sin nasjonsbygging i en buddhistisk argumentasjon (Houtman 1999:60, 67, 121) møtte nå buddhismen representert av munkene i en direkte kritikk med stor støtte hos befolkningen. Dette kan ha svekket regimets buddhistiske legitimitet fordi buddhismen oppnådde en så sentral betydning og særlig fordi det endte med at regimet slo tilbake.

Munkenes tradisjonelt politiske betydning kan diskuteres. I 1963 fikk de lov til å stille til valg til senatet, men det var bred enighet blant *sayadawene* at munkene ikke skulle få stemme fordi politikk var forbundet med begjæret etter makt og sinne og følgelig ugunstig for det religiøse livet (Smith 1965:192). Det krever i det minste et mer presist svar på hvor en eventuell grense skal bli satt når det gjelder deres politiske deltagelse og om munkene faktisk er i stand til å tre ut av det politiske landskapet gitt deres sosiale (og politiske) betydning i et økonomisk degradert militærdiktatur. Under Safranrevolusjonen kunne man se at munkene ble forbundet med politikk, til tross for at munk flest ikke er politisk aktive. Men gjennom ulike handlinger kan de etter min mening sees på av den generelle befolkningen som aktører som kjemper for folk flest legitimert i sin buddhistiske lære og at følgelig kanskje er noe mer politisk aktive enn hva de selv vil hevde. Når man i tillegg vet at munkenes hierarki ble kraftig endret da britene avsatte *thathanabaingen* (Smith 1965:43-45) og deres tendens til å ta del i ikke-religiøse saker (Smith 1965:198) har vedvart til den dag i dag, kan man forstå at de ble betydningsfulle under Safranrevolusjonen.

---

<sup>43</sup> Tilsvarende tall har også HRW fått presentert gjennom intervjuer (HRW 2009:42).

Til tross for at munkene sto samlet mot regimet under Safranrevolusjonen er det også viktig å presisere, slik Mendelson påpeker i sitt studium av *sanghaen* og staten i Burma, at man ikke kan se på *sanghaen* som en samlet størrelse, men som fragmentert (Mendelson 1975:66). Dette ser vi et tydelig eksempel på i dagens regime og deres forsøk på å kontrollere munkene gjennom SMNC. Munkene i Burma er inndelt i ni lovlige sekter og hver enkelt av disse forbyr, i følge Aung-Thwin, all politisk deltagelse (Aung-Thwin 2009:18-19). I dag blir ordet *sangha* forbundet med de fleste gruppene som har en forbindelse til buddhismen mot tidligere tider da det omtalte en gruppe som levde sammen med en viss hensikt. Ettersom *sanghaen* har vokst så har den blitt formalisert. *Sanghaen* har en sentral plass i buddhismen, men det er vanskelig å se for seg en *sangha* uten disiplin, *vinaya*, et sett med regler og tradisjoner som varierer fra enhet til enhet og som har utviklet seg over tid (Keown og Prebish 2010:653-656).

Munkene lever stort sett i klostre hvor de etterstreber *vinaya* og de er i besittelse av få eller ingen eiendeler. Folk støtter munkene med donasjoner og i gjengjeld gir de utdanning, preger seremonier forbundet med *samsara* med sin tilstedeværelse og de innehar en rådgivende funksjon. Munkens vesentlige, plikt foruten lekmannens velferd, er å innvie seg i meditasjonen og samtidig påskynde sin frigjøring fra det verdslige. Mendelson hevder, til tross for munkenes forventede apolitiske etterstrebelser, at dette ikke er fullt ut mulig. En burmesisk munk er og blir en burmesisk munk slik en thaimunk er og blir en thaimunk (Mendelson 1970:23-25). Munkene er slik jeg ser det således bundet til ulike diskurser og dermed potensielle politiske aktører. Under U Nu var ikke landets ledelse særlig samkjørt og de greide heller ikke å samle alle munkene under en paraply. Dette førte til at munkene opptrådte i lignende mønster mot landets ledelse (Mendelson 1970:26).

Å se på munkene utenfor klostrenes vegger handler ikke om respektløshet overfor buddhismen som en religion der streben etter *nibbana* står sentralt, slik Mendelson minner om. Men det handler om alle de andre faktorene som til tider overskygger *nibbana* og spiller en rolle i det burmesiske samfunnet der buddhismen er viktig. Vel vitende om at det, som nevnt er vanskelig å estimere størrelsen på *sanghaen* og at den samtidig, siden britenes dager ikke har fremstått som særlig samlet (Mendelson 1970:27-30), så vil jeg i denne oppgaven ikke behandle munkene som tradisjonelt apolitiske aktører per se, men som stemmer i diskursen der deres handlinger blir vektlagt fremfor deres status. Det som er interessant er hvem som forsøker å definere munkenes status. Munkenes subjektposisjon drar med seg et

sett allerede eksisterende regelmessigheter. Dette kommer tydelige frem når man ser at det burmesiske militæret siden 1988 har forsøkt å ta kontroll over munkene (Houtman 1999:223), og spesielt da de tok til gatene i 2007.

Munkene er også i besittelse av et virkemiddel ved å nekte å ta i mot almisser. I et kortere historisk perspektiv kan man se at over 7000 munkere fra Mandalay i 1990 tok del i *pattam nikkujjana kamma*, å nekte å ta i mot almisser, fordi de var misfornøyde med regimet. De nektet også å ta i mot almisser fra militæret og dets familiemedlemmer og det ville ikke bli gitt noe i retur. I følge Houtman er dette:

“sanctioned in the Vinaya, which permits ostracising of laity who commit any of eight offences: striving for that which is not gain, striving for that which is not benefit, acting against a monastery, vilifying and making insidious comparisons between monks, inciting dissension among monks, defaming the Buddha, defaming the Dhamma and defaming the Sangha. These infringements permit the Sangha to refuse all contact “ (Houtman 1999:222).

Slik jeg ser det så trekker munkene på den buddhistiske diskursen for å oppnå en legitim makt i den politiske. Dett satt ikke daværende sjef Saw Maung pris på og han fremsto, ifølge Houtman som urasjonell og han greide ikke å fusjonere sin enhetspolitikk med munkenes reaksjon. Khin Nyunt tok derfor over pressekonferansene og han skyldte på falske munkere og at munkene var villedet av det kommunistiske partiet (Houtman 1999:223). Slik kom det også til uttrykk i NLM den 26. september 2007 da regimet hevdet at majoriteten av sanghaen ville leve et fredlig liv i sin klostre (NLM 2007b).

Jeg anser munkene som potensielle politiske aktører også fordi de har en lang historisk tilknytning til utdanning. Regimets som lenge har unngått og tilføre midler til utdanningsinstitusjoner aktualiserer dette fordi munkene har historisk (Dhammasami 2007) og frem til i dag tatt seg av mye av utdanningen mens det meste av statsbudsjettet har gått til militæret (Houtman 1999:152). Munkenes forhold til utdanning illustreres godt gjennom det faktum at *kyaung*, betyr både kloster og skole (Smith 1965:57). Men det betød ikke at munkene reddet utdanningen, de var også skyld i at skolene ikke ble modernisert når britene kom (Smith 1965:66). Fink påpeker at en høyere utdannet befolkning betyr større risiko for motstand mot regimet. Siden 1990-tallet har de relativt lite utdannede generalene brukt stadig mindre penger på utdanning, mens munkene på sin side har bidratt til både sekulær og religiøs

utdanning i klostrene. Den statlige læreplanen derimot, anses som et av flere forsøk på å indoktrinere regimets politikk. På universitetsnivå har fokuset ligget på aktivisme fremfor kvalitetssikring av studiene og når regimet har sett det nødvendig har de også stengt universitetene. Dette har ført til at flere burmesere har sin utdanning fra klostrene og de mange tekafeene (Fink 2009:189-206). Økt utdannelse, gjennomført av munkene er slik jeg ser det en indirekte motstand mot regimet.

## **5.2 *Tatmadaw* – det burmesiske militæret**

Det som, etter min mening bidrar til at Than Shwes regime har hatt en noe annerledes argumentasjon enn tidligere militære ledere er ideen om det disiplinerte demokratiet (Houtman 1999:187). Militæret hevder å være nøytrale, at buddhismen er en like nøytral plattform og at de ser på seg selv som moderne (Houtman 1999:69, 121). Utviklingen i Burma har i følge, Houtman dreid seg fra tanken om en enhetlig sangha til ideen om et samlende og enhetlig militærstyre (Houtman 1999:105-107). Det er derfor ikke uten grunn at Houtmans ord: ”So far myanmafication has meant armification” (Houtman 1999:77), er en treffende beskrivelse for landets utvikling.

*Tatmadaw* er i følge Smith, verden 18. største militære styrke og antallsmessig teller de cirka 400 000 (Smith 2007:22). Da 8888 var over og til 1995 hadde militæret vokst fra 180 000 til 350 000, hvilket medførte at rundt halve statsbudsjettet ble brukt til *tatmadaw* (Fink 2009:70). Militæret er også preget av lav disiplin, korrupsjon og stadige fraksjoner (Callahan 2009:45). I intervjuet med Tidligere soldat forteller han at det ikke er verneplikt i det burmesiske forsvaret og at hendelsen i 2007 har bidratt til at færre verver seg. Antallet er ikke det viktigste, men det er derimot mer innlysende og spørre om hvem de er og hva de mener. Jeg anslår det eksisterte et sted mellom 400 000 og 500 000 soldater, ettersom Fink kalkulerer med at det kan være så mange som en halv million (Fink 2009:153).

Aung San grunnla, med hjelp fra japanerne i 1942, og 29 antikoloniale ledere, bedre kjent som The Thirty Comrades, det som da het BIA, men som i dag er kjent under navnet *tatmadaw*. Kun få år etter at Aung San ble henrettet begynte militærets styrker å vokse kraftig for å imøtekomme trusselen fra ulike væpnede grupperinger i landets grenseområder. Som i

mange andre land i regionen på denne tiden, så anså militæret seg som en forsvarer av nasjonen og i Burma fikk de stor legitimitet. Ne Win videreførte tanken om en samlet nasjon, hvilket gjennom hans burmesiske sosialisme førte til at Burma ble et lukket land. Hans sosialistiske vei, som Saw Maung nesten 30 år senere skulle erklære som feilslått,<sup>44</sup> inneholdt en elementer av nasjonalisme, buddhisme og streng økonomisk forvaltning (Callahan 2009:37-44, 56).

Det eksisterer flere grunner til at man kan peke på at *tatmadaw* er noe mer delt enn hva Than Shwe selv ville ha anerkjent eller satt pris på. Det var som Tidligere soldat påpekte, flere som ikke ønsket å slå ned mot protestene i 2007, men grunnet ordre fra høyere hold ble det gjort. Med Aung Sans arv friskt i minne er det også rimelig å tro at foreligger en stolt militærtradisjon og en iver til å verve seg. Dette ble også påpekt i intervjuet med Tidligere soldat og han la til at denne iveren fikk seg støkk etter 1988 og 2007. Fink støtter dette, men man kan også finne argumenter for at det opprettholdes en rekruttering ettersom svært mange menn trenger arbeid for å brødfø sine familier. Man kommer heller ikke unna at de fleste burmesiske helter er fra militæret (Fink 2009:153-154). Jeg vil, i likhet med Suu Kyi, ikke argumentere for at militæret i seg selv er en ond organisasjon.

*Tatmadaw* som helhet er ikke i besittelse av makten alene og de ulike undergruppene av regimet blir ofte blandet. Houtman påpeker at Office of Strategic Studies (OSS), et militært etterretningsbyrå som faller under forsvarsdepartementet og ble dannet i 1994, er regimets maktsenter.<sup>45</sup> OSS tar seg av saker som overvåkning, å klemme ut de store nye strategiene, internasjonale saker, forholdet til andre etterretningstjenester i Sørøst-Asia og ikke minst regimets image. Det er også faktorer som tyder på at makten tidligere i større grad var orientert rundt Ne Win enn hva den var på 1990-tallet da Khin Nuynt kontrollerte etterretningstjenesten (Houtman 1999:57). Etter at Khin Nuynt ble satt i husarrest<sup>46</sup> i 2004 kan

---

<sup>44</sup> I NLM ble denne "for" strenge sentraliseringen nok en gang erklært som feilslått i forbindelse med propagandaen etter Safranrevolusjonen da det ble hevdet at regimet nå tok de riktige skrittene mot hva de omtalte som et disiplinert demokrati og at demonstrasjonene forstyrret for dette (NLM 2007c).

<sup>45</sup> Lintner anser det praktisk talt som myndighetene selv (Lintner i Houtman 1999:57).

<sup>46</sup> Khin Nuynt ble arrestert sammen med sin familie og sin spåmann og nesten 600 offiserer ble fengslet samtidig. Callahan påpeker, fra møter med burmesere fra Rangoon at Safranrevolusjonen aldri ville ha kunne utviklet seg slik den gjorde ettersom Nuynt visstnok skulle ha hatt vett nok til å unnskyldte episoden i Pakokku om han fortsatt hadde vært en del av maktapparatet. Nuynt ble anklaget for korrupsjon, men den virkelige grunnen, i følge Callahan var at han var blitt en "soft-liner" og at han var villig til å inngå kompromisser med Suu Kyi. Nyunts MI-filer skal visstnok inneholde sensitiv informasjon om både Than Shwe og Maung Aye og han anses som Than Shwes eneste virkelige rival på nesten 20 år (Callahan 2009:54, 62). Fink påpeker derimot at han var blitt for mektig (Fink 2009:168). Ryktene om at Khin Nuynt er en "soft-liner" svirrer også i NGO-

det tenkes at makten til etterretningstjenesten ble ytterligere differensiert selv om man ikke skal tvile på Than Shwes jerngrep om militæret og Burma for øvrig. Et jerngrepet som viste sitt sanne ansikt i 2007. Dette vil jeg ta med meg videre inn i analysen uten å trekke for mange slutninger på bakgrunn av de usikre elementene, men heller som en indikator på at Than Shwes og toppledelsens øvrige vilje ikke automatisk forskyves nedover i rekkene. Ei heller at det alltid er en bred enighet på toppen, selv om Than Shwes ordre som regel er lov.

Saw Maung fulgte opp en allerede eksisterende tråd da han sa, etter å kommet til makten, at *tatmadaw* ikke er interessert i partipolitikk eller betro seg til ett partis interesser, men heller som nasjonens interesser som helhet (Houtman 1999:69). Than Shwe har også tatt avstand fra Aung San ved å i stedet referere til kulturarven fremfor folkehelten fordi hans datter er i ferd med å gjøre krav på denne arven (Houtman 1999:95). Det er, som Houtman presiserer, umulig at *tatmadaw* kan bli et parti fordi militærets eksistens hviler på makt fremfor innflytelse hvilket viser at de ikke har støtte blant befolkningen (Houtman 1999:157-176). Dette forsøker de, etter min mening å rette på ved å trekke på den buddhistiske diskursen. De tolv nasjonale formålene man blant annet finner i NLM (NLM 2007a, b, c) er inspirert av de buddhismens tre juveler og de fire edle sannhetene (Houtman 1999:67).

I 1993 skapte regimet Union Solidarity and Development Association (USDA) for å kunne organisere landets befolkning og for å implementere ideene til regimet. USDA hevder å ha rundt 25 millioner medlemmer, selv om flere av medlemmene ikke er klar over det. Medlemskapet gir de tilgang til velferdsgoder, forretnings- og utdanningsmuligheter. De har ekspandert i det politiske landskapet og det eksisterer flere beviser på at USDA-medlemmer har tatt del i trakassering mot opposisjonsledere. Den paramilitære gruppen Swan Arr Shin (SAS) har også oppstått gjennom USDA. Foruten dette har regimet, hovedsakelig etter 1993, forsøkt å styrke sin posisjoner gjennom å etablere såkalte Government Organized Non-Governmental Organizations. I 2002 ble makten forsøkt flyttet fra militæret og SPDC og over til USDA. Than Shwe, lederen av både *tatmadaw* og USDA, anser som organisasjonen som Burmas sjel. USDA jobber kort oppsummert, for enhet, stolthet og suverenitet og for en

---

miljøene og blant enkelte burmesere samtidig som flere aktivister og andre burmesere også avviser dette. Ryktene beviser lite, men forteller mer om et regimets pågående maktkamp og kanskje enda mer om Than Shwe siden han satt alene på tronen i så mange år.



blomstrende og fredfull nasjon (Charney 2009:190-191, Houtman 1999:113-118).<sup>47</sup> Det er også dokumentert at USDA-medlemmer mottar militær trening (Houtman 1999:151).

Som ofte med autoritære regimer er propaganda et viktig hjelpemiddel for å bevare sin posisjon på toppen. Dette kom tydelig frem da Khin Nyunt var svært engstelig for at burmesiske ungdommer skulle bli påvirket av fremmede kulturer. Dette førte til at det ble lagt mye krefter i å restaurere pagoder, templer og klostre. Det var de gamle tradisjonene som skulle bringes frem (Houtman 1999:72). I NLM har denne propagandaen vedvart siden 1990-tallet (Houtman 1999:77-78) og frem til 2007 (NLM 2007c).

Fra 1988 til 1992 har etterretningstjenesten (MI) doblet seg og endret seg fra å bli en kamporientert organisasjon til å bli et hemmelig statsforsvarende politi. Callahan mener at MIs sanne ansikt viser seg i ordene til daværende sjef for etterretningen, Khin Nyunt, da han advarte følgende: "Martial law means no law at all" (Callahan 2009:46). MIs effektivitet ble betydelig redusert etter at Khin Nyunt ble arrestert, men det vil ikke si at politiske motstandere fikk fritt spillerom. Etterretningstjenesten også blitt sammenlignet med *nats* man måtte respektere, frykte og berolige om ikke hverdagen skal bli ukomfortabel (Fink 2009:138-140). Den minste antydning til kritiske stemmer mot Than Swhe og til en viss grad, mektige Khin Nyunts Burma, ble det slått hardt tilbake mot. På midten av 1990-tallet oppsto det en større ro mellom væpnede grensestyrker og *tatmadaw* og samtidig tok regimet over forretninger og forbindelser med Kina og Thailand og landets inntekt økte. Fra 1999 til 2007 hadde olje- og gassinntektene økt dramatisk og generalene hadde tjent flere hundre millioner dollar innen utgangen av 2007. Selv midt under Safranrevolusjonen signerte SPDC en 150 millioners dollaravtale med India (Callahan 2009:48), til tross for at de vestlige sanksjonene mot Than Shwes regime startet på 1990-tallet (Callahan 2009:27). Rundt årtusenskiftet var det kun et få steder det eksisterte motstand (Fink 2009:70) og som følge av denne utviklingen er det ikke overraskende at det har dannet seg en mikroskopisk rik elite. Dette kom godt frem under datteren til Than Shwe sitt overdådige bryllup (Callahan 2009:49).<sup>48</sup> Det er naturlig å spørre om hva dette har med buddhismens betydning under Safranrevolusjonen å gjøre, men det viser at når de rette økonomiske forutsetningene ligger til rette, så er det enklere for

---

<sup>47</sup> Den politiske ekspansjonen resulterte i partiet Union Solidarity and Development Party (USDP) som gikk av med en omdiskutert seier i valget i 2010.

<sup>48</sup> Bilder fra bryllupet lakk på Youtube: <http://www.youtube.com/watch?v=s6YPsycc6Lc> (besøkt 05.08.2011).

regimet å legitimere sitt overgrep mot munkene og buddhismen i en større (buddhistisk) asiatisk diskurs.

På toppen av *tatmadaw* satt den ubestridte sjef, general Than Shwe, en figur som sjelden viser seg i offentligheten. Det er ikke automatikk i at autoritære ledere ikke er godt likt blant sin befolkning, men Than Shwe er et kroneksempel på nettopp dette. Det finnes åpenbart, på grunn av hans rulleblad, få nøytrale kilder om generalen. Men Burmaaktivisten Rogers har gjort godt et forsøk da han skrev en uautorisert biografi av Than Shwe. Her kan man lese at Than Shwe etter all sannsynlighet, som mange andre burmesiske gutter, har avlagt en periode som munk i et burmesisk kloster (Rogers 2010:13). Den 24. september 2007, mot slutten av Safranrevolusjonen, presset Thura Myint Maung gjennom SMNC eldre munkar til å gi ordre til alle munkar om å holde seg vekk fra politiske saker. Ordren om å raide klostrene, kom i følge Callahan, utvilsomt fra Than Shwe selv (Callahan 2009:55). Hvorvidt det er et paradoks at en tidligere munk er i stand til å ramme *sanghaen* slik det ble gjort, er jeg tvilende til, fordi som en informant sa til meg, man kan ikke ta fra Than Shwe retten til å erklære seg som buddhist selv om han etter flere av informantens syn ikke opptrådte slik en (god) buddhist burde gjøre.

Mang en gang har regimets ende blitt proklamert, men ei heller Safranrevolusjonem skulle vippe Than Shwe og resten av hans grønnkledde kompanjonger av pinnen. Det ble ikke starten på slutten av regimets eksistens som enkelte hadde spådd (Callahan 2009:27). SPDC har i mange år lidd under det jeg anser som et paradoks og en enorm utfordring ved at religionen SPDC tilber ikke bare er deres største trussel (HRDU 2008:37), men samtidig også en av deres viktigste kilder til legitimitet, både i en nasjonal og i en asiatisk diskurs, der Kina, India og ASEAN spiller en stor rolle. Konsekvensene fra 2007 er derfor ikke uten betydning.

Om man skal summerer opp hva det burmesiske regimet bruker sine penger på så er det først og fremst *tatmadaw*, således propaganda (Houtman 1999:58) etterfulgt av en god klunk til landets grønnkledde elite. Deres virkelige mål, enhet, er ikke adressert gjennom institusjoner, men gjennom personer og det er heller ikke en sekulær ideologi som ligger til grunn for dette, men en buddhistisk praksis. Denne praksisen konstitueres gjennom en virkelighetsforståelse av at både kropp og nasjon er en homogen størrelse underlagt de samme lover av *samsara*. Denne enheten er ikke kun begrunnet i buddhismen, men også et produkt av visse

buddhistiske praksiser. Ideen om enhet stammer i tillegg fra Aung San. Etter 8888 ble ikke nasjonens enhet lenger argumentert for i buddhismen eller gjennom *sanghaens* enhet, men gjennom *tatmadaws* enhet. Slik Saw Maung forklarte det, nasjonens skjebne ligger militærets hender og de nærmest gjorde krav på å representere hele nasjonen (Houtman 1999:60-69). Det man kan anta er at for hver eneste dag *tatmadaw* sitter i førersetet vil deres buddhistiske legitimitet stadig minske om de ikke endrer sin politikk til tross for at den buddhistiske diskursen er viktig for militærets enhetstanke.

Militæret er som det burmesiske samfunnet generelt, sterkt preget av en hierarkisk kultur, men i militærets rekker eksisterer det også en frykt for både eldre og øverstkommanderende som fremhever dette (Fink 2009:134-137). Under Aung Sans tid promoterte han og andre militære ledere at: "The people are our mother, the people are our father".[Men under militærdiktaturene SLORC og SPDC har dette blitt endret til]: "The tatmadaw is our mother, the tatmadaw is our father" (Fink 2009:136-137).

Gjennomgangen over er ment for å tegne et bilde av hvordan generalene styrer Burma. Det er likevel vanskelig å tegne et godt bilde av et styresett som det burmesiske militæret per 2007 fordi det er vanskelig å få tilgang på intervjuobjekter, av både etiske retningslinjer for ansatte i det burmesiske militæret som enkeltpersoner samt at det er trolig at lite nytt ville kommet fram.<sup>49</sup> Burma har som vist, i mange år vært lukket for omverdenen, men det har etter valget i 1990, naturlig nok, åpnet seg for resten av verden i tråd med internettets utvikling og globaliseringen, men også grunnet regimets antatte nytteverdi av å legitimere seg selv i andre diskurser. I så måte kan man forstå hvorfor regimet endret sitt navn til SPDC ettersom de mente at utvikling bare kunne skje i en fredelig kontekst. Ønsket om fred og utvikling ble således en viktig faktor for hvordan militæret skulle spille en legitim rolle blant myndighetene (Houtman 1999:70).

---

<sup>49</sup> Det svirrer i tillegg svært mange rykter rundt militærets toppledelse, strategi og kommende og tidligere begrunnelser for sine handlinger hvilket gjør det er ytterlig vanskeligere å tegne et godt bilde av de faktiske forhold som foreligger (Tosa 2005).

### **5.3 Andre aktører i diskursen**

En diskurs er bestående av et lappeteppe av ulike meninger og aktører som alle søker å erverve seg makt ovenfor andre og den religionspolitiske diskursen er intet unntak.

Studentene, aktivistgenerasjonen fra 1988, opposisjonen og partiet NLD ledet av Suu Kyi har lenge hatt en finger med i politiske demonstrasjoner og opptøyer mot de ulike regimene. Ofte side om side ved munkene og Safranrevolusjonen skjedde, som jeg kommer til i neste kapittel, ei heller som et resultat av munkenes arbeid alene.

## 6 Safranrevolusjonen

- “We are still not accepting offerings from the military. We’re waiting to go out and protest again”. Anonym munk til HRW.

Safranrevolusjonen må sees i sammenheng med opprøret i 1988. I følge Aung-Thwin har det nesten ikke deltatt munk i lignende demonstrasjoner siden tumultene rundt Thant Us begravelse i 1974 og munk i den politiske diskursen er ei heller noe nytt (Aung Thwin 2009:20). Men det var, som nevnt munkene som skulle prege demonstrasjonene i 2007.

### 6.1 Tiden før

Det er vanskelig å finne en spesifikk grunn til hvorfor Safranrevolusjonen brøt ut og hvorfor den brøt akkurat i september 2007. Munkene har som vist en lang tradisjon som nært knyttet opp mot makten fra tiden da de burmesiske kongene regjerte (Myint-U 2001), under den nasjonalistiske motstandskampen mot britene (Maung Maung 1980) i kampen for et selvstendig Burma (Charney 2009:46-71), under det man kan kalles Burmas demokratiske tiår (Charney 2009:72-92) og frem til i dag, forbundet for å være i opposisjon til de ulike militærregimene som har styrt Burma siden 1960-tallet (Charney 2009:107-207).

#### 6.1.1 8888

Numerologi har en vesentlig plass i burmesisk hverdagsliv og helt opp til toppledelsesnivå. Ulike tall kan ha forskjellig betydning og de er blant annet knyttet til den buddhistiske tro og tradisjon. Det kanskje mest kjente eksemplet på hvor sterkt numerologien står i landet var da general Ne Win i 1987 byttet ut en rekke *kyats*edler og innførte nye sedler med annerledes valør,<sup>50</sup> uten kompensasjon for de gamle (HRW 2007:22). Dette utpeker seg som en vesentlig faktor forut for demonstrasjonene året etter, samtidig som det gir en god pekepinn på landets

---

<sup>50</sup> Valørene på de nye sedlene lød på 90 og 45 *kyat*. De gamle 25-, 35- og 75-*kyat*sedlene ble fjernet og disse sedlene utgjorde store deler av befolkningens pengebeholdning. De nye sedlene, ble forbundet med tallet ”9”, for Buddhas kvaliteter og Ne Wins lykketall (Houtman 1997). De utradisjonelle valører på sedlene vitner også om Ne Win numerologiske galskap. Det sies at hans astrolog mente at Ne Win ville bli 90 år om han byttet inn sedlene. Ne Win døde for øvrig i 2002, over 90 år gammel, uten at det nødvendigvis gir astrologen rett.

skakkjørte økonomiske situasjon. Foruten noen få demonstrasjoner i perioden 1974 til 1976 var det lite som truet BSPP frem til 1988.<sup>51</sup> De store demonstrasjonene i august 1988 har betydning for og må sees i sammenheng med hva som skjedde nitten år senere. Urolighetene startet mellom Lon Htein, opprørs- og sikkerhetspolitiet og studentene ved Rangoon Institute of Technology (RIT) i mars 1988, som endte med massearrestasjoner av en rekke studenter fra Rangoon University (RU) (Lintner 1990:1-12). Etter to nesten stille måneder åpnet landets skoler igjen og det hevdes at tallet på omkomne i mars var nesten 300. Demonstrasjonene blusset opp igjen i juni og General Ne Win forbød blant annet samlinger og demonstrasjoner frem til 19. august. I juli gjorde Ne Win seg klar til å tre av formelt, mot sin vilje, men samtidig forsøkte han å redde sitt rykte og etterfølgeren ble Sein Lwin (Lintner 1990:69-86). I 1988 landet fullmånedagen *Waso* i slutten av juli. Denne høytiden markerer begynnelsen på regntiden og munkene begynner sine kommende tre måneder i klostrene for å meditere og studere. Burmesere flest gir gaver til munkene, særlig nye embetsdrakter og de trekker mot templene mot ettermiddagen. I den store folkehavet rundt Shwedagon pagoda i Rangoon var det en student som ropte: "We need your support to overthrow Ne Win and the BSPP government" (Lintner 1990:87). Igjen ser man at pagoden fikk en sentral plass blant regimekritiske demonstrasjoner.

Sein Lwin hadde tidligere truet med å skyte for å treffe om demonstrasjonene skulle blusse opp igjen. Han var også kjent som "slakteren" etter at han som *de facto* sjef for Lon Htein slo ned mot demonstrasjonene i mars og juni tidligere det året. Ingen glasnost skulle skje i Burma og i stedet startet demonstrasjonene i august 1988 med studentene i hovedrollen. 2. august tok munkene del i demonstrasjonene, samme dag som 50-årsdagen for begynnelsen av den britiske motstandskampen ble markert. Demonstrasjonene fortsatte, men de ble aldri like store som de var den 3. august, før klokken slo åtte minutter over åtte den 8. august 1988. Streiken var i gang og folk marsjerte til sentrum av Rangoon. Det anslås at rundt 100 000 mennesker demonstrerte i Rangoons gater med krav om demokrati og hæren svarte med å skyte mot demonstrantene. 12. august trakk Sein Lwin seg og Dr. Maung Maung ble utnevnt til ny president den 19. august. Uroen fortsatte og generalenes håndtering av situasjonen ble ikke tatt godt i mot hos det internasjonale samfunnet. 11. september kom det fra parlamentet at det skulle bli avholdt valg. 18. september, samme dag som det marsjerte rundt 300 000

---

<sup>51</sup> Protestene i 1988 vier at militærregimet møtte moderniteten gjennom internett og internasjonale medier. Landet kunne ikke lenger anses som like lukket slik det hadde vært etter 1962 (Houtman 1999:2). Dette er i langt større grad mer gjeldende for hendelsen i 2007.

mennesker i byen, så annonserte General Saw Maung at militæret hadde tatt makten og etablert State Law and Order Restoration Council (SLORC). Han la til, blant flere betingelser, at ro og orden må inntreffe før valget kunne bli avholdt. De fortsatte å skyte mot demonstranter og to dager senere opprettet Saw Maung sin egen regjering hvor han inntok posisjonene som statsminister, utenriksminister og forsvarsminister. Presset økte og 3. oktober måtte demonstrantene gi etter for SLORC. Militæret tok igjen makten og flere ble drept, skadet og fengslet (Lintner 1990:87-145). Flere klostre ble hjemsted for krefter i demokratibevegelsen og noen klostre holdt også liv i motstandskampen (HRW 2009:44-48). En informant har fortalt meg at munkene tok over gatene i Mandalay før militæret igjen tok makten den 18. september i 1988. De fungerte som politi og utstyrt med stokker dirigerte de blant annet trafikken ved byens klokketårn i perioden da regimet hadde mistet kontrollen.<sup>52</sup>

### **6.1.2 Årene etter 8888**

Samme året som demonstrasjonene fant sted så reiste Suu Kyi tilbake til Rangoon fra Oxford (Bengtson 2010:86). Som datter av Aung San, landets frigjøringshelt, holdt hun en tale ved Shwedagon pagoda i 1988 til støtte for folkets lidelser hvor hun ikke bare støttet hennes fars kamp for demokrati og frihet, men hun holdt også talen ved samme sted (Houtman 1999:16). Dette kan sees på som starten på hennes liv som politisk ikon for demokratibevegelsen i Burma. I 1989 ble Suu Kyi satt i husarrest for første gang.<sup>53</sup> Til tross for dette vant hun og hennes parti NLD, i 1990 det første valget i Burma på tretti år med rundt seksti prosent av stemmene og nesten åtti prosent av setene i parlamentet. SLORCs parti, National Unity Party (NUP) vant derimot kun ti seter i parlamentet. Landet fikk igjen økt internasjonalt fokus da Suu Kyi vant Nobels Fredspris i 1991.<sup>54</sup> Saw Maung, generalen som hadde vært sjef siden 8888 gikk av i 1992 og general Than Shwe tok over tronen. Etter tre år med Than Shwe i førersetet så ble Suu Kyi løslatt og året etter slo sikkerhetsstyrker hardt ned mot en ukeslang studentdemonstrasjon. SLORC ble etter hvert forbundet med brutalitet og undertrykkelse og myndighetene endret sitt navn til State Peace and Development Council (SPDC) i 1997. De befestet også sin posisjon det samme året da USDA ble opprettet og ytterligere nok en gang da Suu Kyi ble satt i husarrest. Denne gangen ble hun sittende frem til 2002. I mai, året etter

---

<sup>52</sup> Tilsvarende informasjon gir en amerikansk antropolog til HRW som befant seg i Mandalay på samme tid (HRW 2009:45-46).

<sup>53</sup> SLORC anklaget henne for å forårsake splittelser hos de væpnede styrkene (HRW 2007:18). Med andre ord, en trussel for regimets enhetspolitikk.

<sup>54</sup> Hun mottok Raftoprisen året før og har i senere tid mottatt en rekke internasjonale priser, hvilket viser at hennes posisjon i en internasjonal diskurs ofte har vært til stor ergrelse for generalene.

ble Suu Kyi og flere NLD-medlemmer skadet i et angrep organisert av SPDC. Myndighetene tillot ingen uavhengig gransking av hendelsen og Suu Kyi ble fengslet i Insein,<sup>55</sup> før hun senere ble satt i husarrest for tredje gang. I følge SPDC sto hennes egen sikkerhet på spill. I 2002 ble Khin Nuynt, fryktet og berømt sjef for MI, arrestert og erstattet. Than Shwe og hans visegeneral Maung Aye befestet dermed sin posisjon som ”hardlinere” og avstanden til befolkningen økte da hovedstaden ble flyttet til Naypyidaw i 2005 (HRW 2007:15-20). Samtidig som dette skjedde så foregikk det også en prosess i Burma, startet av Khin Nyunt i 1993, som myndighetene selv kalte, og fortsatt gjør, det disiplinerte veikartet mot demokrati. Det er blant annet i lyset av disse hendelse at Burmas øvrige historie, tradisjon, kultur og religion at Safranrevolusjonen blusset opp. Det var selvsagt også mer konkrete utløsende faktorer som gjorde at det hele starter da det gjorde.

## 6.2 Safranrevolusjonen<sup>56</sup>

Det som gjentar seg i intervjuene samt i uformelle samtaler i Burma gir meg en pekepinn på at det er en bred enighet blant burmesere om at demonstrasjonene i 1988 forbindes med studentene og at demonstrasjonene i 2007 forbindes med munkene. Flere personer fra 88-generasjonen deltok i planleggingen av demonstrasjonene i 2007, men mange av de ble raskt arrestert før munkene tok over (Min 2010:113). HRW presiserer at demonstrasjonene begynte fordi drivstoffprisene i landet økte med nesten fem hundre prosent, noe den fattige befolkning ikke hadde råd til. Dette medførte i tillegg store prisøkninger på blant annet ris, basisvarer og kollektivtransport. 19. august 2007 ledet Min Ko Naing<sup>57</sup> en demonstrasjon på nesten 500 mennesker i Tamwe bydel i Rangoon for å protestere mot de økte drivstoffprisene, en av landets største demonstrasjoner på flere år. Myndighetene responderte kun to dager senere og de arresterte en rekke profiler fra 88-generasjonen, inkludert Min Ko Naing. Langt mindre

---

<sup>55</sup> Insein fengsel er kjent for sin grusomme historie og fordi svært mange politiske fanger sitter fengslet der. Mot slutten av 1990-tallet satt omtrent 10 000 mennesker fengslet der, hvorav nesten 500 var politiske fanger. 200 av disse var munk (Houtman 1999:189). Det er lite som tyder på at dette har endret seg frem til 2007.

<sup>56</sup> I en e-postkorrespondanse med en anerkjent Burma-forsker ble jeg gjort oppmerksom på at burmesiske munk flest ikke satt pris på terminologien *revolusjon* begrunnet i den buddhistiske ikke-voldelige filosofien. Dette har jeg ikke funnet belegg for i verken intervjuer, litteratur eller andre steder. I stedet har jeg i intervjuer, hvor jeg har spurt om dette, fått påpekt at navnet ikke betyr noe særlig, men at det er målet som betyr mest

<sup>57</sup> Min Ko Naing var en av de mest prominente lederne for 88-generasjonen. Navnets opprinnelige betydning var, Conqueror of Kings og det ble brukt når studentene i Rangoon skulle signere papirer. Siden 28. august 1988 ble det Baw Oo Tuns *nom de guerre* (Lintner 1990:187). Dette er samtidig et godt eksempel på hvordan aktørene trekker bevisst på tradisjonene og kulturen fra før britenes tid.



demonstrasjoner fortsatte i dagene som kom, men de ble igjen stoppet av USDA og militsen. 22. august blusset det igjen opp større demonstrasjoner i Rangoon, hvilket endte med at 400 mennesker marsjerte mot Sule pagoda. Vitner har i ettertid fortalt HRDU at flere ble skadet i sammenstøtene med USDA og SAS. Slike demonstrasjoner og sammenstøt med USDA og demonstranter fortsatte ut august, også i andre byer.

Fra 1. september fortsatte arrestasjonene og angrepene mot protesterende demonstranter. De fleste som satt i gang demonstrasjonene var enten fengslet eller gått under i jorden i frykt for å bli det. Demonstrasjonene hadde på dette tidspunktet spredd seg til flere byer over hele landet, blant annet Meiiktila, Sittwe, Taunggyi og Mandalay. To dager senere annonserte burmesiske myndigheter slutten av den 14 år lange nasjonale konvensjonen for å ferdigstille landets kommende grunnlov. Myndighetene brukte dette mot demonstrantene og hevdet at de la kjepper i hjulene for landets disiplinerte veikartet mot demokrati (HRW 2007:21-27, NLM 2007a, b).

### **6.2.1 Vendepunktet – Munkene tok del i demonstrasjonene**

Mot slutten av august var prisøkningen på enkelte varer doblet og den 28. august tok rundt 200 munkers for første gang del i demonstrasjonene i Sittwe i Arakanstaten. Munkene ble ikke hindret i å demonstrere, men det endte allikevel med at fem ble arrestert. Dette kan ha blåst nytt liv i demonstrasjonene ettersom de fleste initiativtakerne hadde blitt fengslet tidligere (HRDU 2008:27-30, 37). I tillegg ga det demonstrasjonene en økt legitimitet fordi det nettopp var munkene som valgte å delta. En munk i Pakokku skal ha sagt til HRDU at: “We can’t sit back and watch the people who sponsor us sink into poverty. Their poverty is our poverty as well” (HRDU 2008:40). Dette viser for det første hvordan munkene trekker på den buddhistiske diskursen for å legitimere sine handlinger i den politiske. For det andre viser det at munkenes rolle i Burmas samfunn er svært sentral ettersom de ser, ofte svært godt, hvordan landets befolkning lider som følge av generalenes politikk og fattige burmesere betyr i tillegg færre donasjoner til munkene.

Mens regimet, effektivt hadde kvelt store deler av demonstrasjonene i Rangoon tidlig i september så ble likevel myndighetene tatt på senga da det blusset opp nye demonstrasjoner i andre byer. Dagen etter, 5. September, hvilket jeg i likhet med HRDU, anser som

vendepunktet i demonstrasjonene ettersom flere hundre munkker tok til gatene i Pakokku der de hovedsakelig demonstrerte mot de økte drivstoffprisene.<sup>58</sup> Flere tusen mennesker vinket de velkommen. Hendelsen var et vendepunkt for hva som skulle skje (HRW 2007:28-29) og fordi militæret grep inn for første gang. USDA og SAS-militser deltok også. Det gikk i etterkant rykter om at en munk ble drept.<sup>59</sup> Behandlingen av munkene ble av majoriteten av befolkningen ikke særlig godt mottatt. Dagen etter kom det en delegasjon fra myndighetene til Maha Visturama-klosteret i Pakokku for å gi munkene en unnskyldning for det inntrufne. De ble raskt omringet av sinte munkker og holdt som gisler i seks timer. Munkene brant delegasjonens biler og krevde at de varetektsfengslede munkene ble løslatt (HRW 2009:29, HRDU: 2008:40-42). Hendelsen i Pakokku ble nevnt på den statskontrollerte TV-kanalen og munkene ble beskyldt for å oppfordre til vold. Om forsøk på å oppfordre til vold ble det sagt følgende. [Vold]; "would not be tolerated and that the people of Burma would not resort to violent means and will never accept attempts to incite unrest like the 88 uprising" (HRW 2007:29-30). Det første SPDC gjorde var med andre ord å trekke på en annen diskurs for definere Safranrevolusjonen som uheldig for deres enhetsdiskurs og nasjonen.

Som følge av episoden i Pakokku, dannet en rekke munkker All Burma Monks Alliance (ABMA),<sup>60</sup> som i følge dem selv favner bredt blant landets munkker. Den 9. september kom de med en erklæring hvor de i korte trekk ba militæret om å komme med en unnskyldning til munkene i Pakokku innen midnatt 17. september. De ba også om at prisene på drivstoff og basisvarer ble senket, at samtlige politiske fanger ble sluppet fri, inkludert Suu Kyi og de nylig involverte og at myndighetene måtte gå i dialog med den demokratiske opposisjonen for å starte en forsoning i landet. Etter min mening, først og fremst politiske krav. SPDC svarte med å befestе sin allerede etablerte innflytelse ovenfor munkene ved å henvende seg til eldre munkker for å få kontroll over *sanghaen*. Enkelte steder fikk ikke munkene gå sine daglige almisserunder og ved flere sentrale klostre sto sikkerhetsstyrkene parat. Samtidig økte SPDC sine donasjoner til flere klostre, men disse donasjonene ble ikke alltid like godt mottatt og skuffelse ble vist fra enkelte klostre fordi de ble tilbudt penger i stedet for en unnskyldning (HRW: 2007:30, HRDU 2008:40-42). Kampen om den politiske munken var for alvor i gang.

---

<sup>58</sup> Selv om munkene også tok til gatene i Sittwe uken før, var det hendelsen i Pakokku som skulle vise seg å bli avgjørende for de videre demonstrasjonene fordi den var utslagsgivende for munkenes boikott og krav til SPDC.

<sup>59</sup> Verken i HRW (2009, 2007) eller HRDUs (2008) rapporter så bekreftes disse ryktene.

<sup>60</sup> ABMA er en paraplyorganisasjon hvor All Burma Young Monks' Union, Federation of All Burma Monks' Union, Rangoon Young Monks' Union og Sangha Duta Council of Burma er medlemmer. Se (<http://allburmamonksalliance.org/feature-articles-statements/>) for deres egen versjon av sine krav (besøkt 16.10.2011).

Den 14. september erklærte ABMA at ledelsen i SPDC ikke hadde imøtekommet deres krav og de ville derfor starte sin boikott etter tre dager. De ba også om at demonstrasjonene ble gjenopptatt. På samme dag hadde samtlige SPDC-kontrollerte aviser over hele landet bilder av generaler som ga donasjoner til klostre på sine forsider. 17. september tok tusenvis av munkere til gatene for å demonstrere i flere byer over hele Burma. Dagen etter, i den isolerte byen Sittwe, ble det slått ned mot demonstrasjonene med voldelige midler. De som ble hardest rammet var munkere og folk som ledet demonstrasjonene (HRDU 2008:43). Det er derfor rimelig grunn til å tro at myndighetene jaktet lederne og forsøkte å stanse opprøret ved å ramme munkene og ledelsen.

Til tross for de voldelige sammenstøtene så forsøkte myndighetene å minke den direkte bruken av vold mot demonstrantene. De gjorde som under demonstrasjonene i 1990 da de sa at munkene ikke var representative for landets *sangha*. De beskyldte også de demonstrerende munkene for å ikke handle i tråd med buddhismen og SPDC erklærte de for å være falske munkere. Dette skulle vise seg å møte motbør ettersom antallet demonstranter stadig økte. Munkene ba sivile mennesker om å ikke delta i demonstrasjonene av hensyn til deres egen sikkerhet, men lekfolk viste i stedet sin støtte ved å møte opp langs gatene. Denne støtten skyldtes ikke kun deres vanskelige situasjon i landet, men også den moralske status landets munkere innehar. Selv om det var SPDC som beskyldte munkene for å være falske trøbbelmakere så har HRDU vært i kontakt med flere uavhengige kilder som sier det var SPDC selv, sammen med USDA-medlemmer, som tok rollen som uekte munkere for å infiltrere demonstrasjonene.

22. september var det en liten gruppe munkere som passerte sperringene og marsjerte videre til Suu Kyis residens. Det er uklart hvorfor de fikk lov til å passere, men episoden ga ytterligere gnister til allerede påbegynnende demonstrasjoner. To dager senere oppfordret enkelte ledere blant munkenes sympatisører til å delta i demonstrasjonene og rundt 100 000 mennesker tok til gatene i Rangoon. Også burmesiske muslimer tok åpenlyst del i demonstrasjonene sammen med munkene.<sup>61</sup> På denne dagen ble også demonstrasjonene mer politiske ettersom NLD-medlemmer, parlamentarikere og studenter i all offentlighet tok del i demonstrasjonene. Det

---

<sup>61</sup> Det er interessant at andre religiøse grupperinger også støttet munkenes synlige demonstrasjoner. Hvilket også peker i retning av at dette ikke utelukkende kan sees på som kun en buddhistisk hendelse.

er derfor ikke uten grunn at påfuglflagget, symbolet for den demokratiske opposisjonen, var å se blant demonstrantene. Det ble rapportert om nesten like store demonstrasjoner i Sittwe og det foregikk i tillegg mindre demonstrasjoner i flere av landets byer. Som svar på de økende demonstrasjonene svarte myndighetene med et direktiv fra SMNC, hvor det sto at de ulike underkomiteene måtte etterstrebe at deres tilhørende munker kun praktiserte *pariyatti* og *patipatti*, skriftlige studier og memorering av teksten og korrekt oppførsel i henhold til teksten. De ba også om at munkene tok avstand fra å ta del i verdslige affærer og politikk. 24. september uttalte SPDCs religionsminister og general, Thura Myint Maung på en statskontrollert TVkanal at; “the monks who are walking (in protest) now represent only two percent of the nationwide monk population [...] if they do not operate according to Buddhist rules then they will be faced with the law” (HRDU 2008:44-47). Et tydelig eksempel på at regimet forsøkte å gjøre krav på hva de mente var i tråd med den korrekte buddhismen.

Samme kvelden sendte myndighetene ut lastebiler med høytalere i Rangoons gater som minte byens befolkning om at samlinger på fem eller flere personer fortsatt var forbudt og at de som fortsatte å demonstrere ville bli straffet i henhold til loven. Dagen etter ble gatene igjen fylt av titusener av mennesker, både munker og lekfolk. På kvelden fortsatte lastebilene som før, men de opplyste i tillegg om at det var opprettet et portforbud. Sikkerhetsstyrker besøkte med tillatelse fra SMNC, en rekke klostre og fortalte munkene at de ville bli straffet og arrestert om de fortsatte å ta del i demonstrasjonene. 26. september plasserte tropper seg på strategiske steder over hele Rangoon og de hadde også sørget for at munker fra flere klostre rundt om i byen ikke kom seg ut. Likevel var det fortsatt titusener som tok til gatene for å delta i de ikkevoldelige demonstrasjonene (HRDU 2008:48-49). Tidlig den 26. september samlet en rekke demonstrerende munker seg i krysset ved Shwedagon pagoda. Sikkerhetsstyrkene tok affære og to timer senere befant det seg rundt 1000 munker og sivile demonstranter innenfor regimets sperringer. Munkene ble beordret om å vente på lastebiler som skulle frakte de tilbake til sine respektive klostre. De ble informert om at religionsministeren hadde fått godkjenning av SMNC til å slå hardt ned mot munker som fortsatt ønsket å demonstrere. Munkene var villige til å spre seg, men de ville selv stå for returen til sine klostre. Dette gikk ikke styrkene som var til stede med på. Det endte med at en eldre munk gikk mot opprørspolitiet for å diskutere situasjonen, men vedkommende ble møtt med umiddelbar vold. En større gruppe demonstranter hadde samlet seg på andre siden av sperringene og de fikk med seg overfallet av den eldre munken. På innsiden av sperringene satt flere munkers seg ned

på huk for resitere *metta sutta*, og resten av mengden som ikke var munkes tydde heller ikke til vold. Kun minutter etter episoden med den eldre munken så begynte opprørspolitiet å slå sine batonger mot sine skjold for å skremme den innesperrede gruppen. Noen unge munkes lot seg skremme og de forsøkte dermed å flykte. Opprørspolitiet lot ikke sjansen gå fra seg og slo kraftig til mot folkemengden. Flere ble arrestert og kjørt av gårde. Massene utenfor sperringene svarte med å kaste ulike gjenstander mot opprørspolitiet, som svarte med tåregass. Det finnes også vitner som i etterkant har fortalt at de hadde hørt at skudd hadde blitt løsnet. Et vitne fortalte til HRDU at en munk ble brutalt drept under opptøyene. Nyhetsbyrået AFP meldte om fire drepte munkes ved Shwedagon pagoda den dagen. Det er imidlertid vanskelig å anslå hvor mange som ble arrestert som følge av episoden, men ifølge HRDU kan man anslå at det var flere hundre (HRDU 2008:49-54).

Etter sammenstøtet ved Shwedagon samlet det seg også flere separate demonstrasjoner rundt om i Rangoon. SAS, opprørspolitiet og militæret slo igjen ned mot demonstrasjoner ved blant annet Sule pagoda i sentrum av Rangoon. Til tross for det store nærværet av styrker så fortsatte demonstrasjonene dagen etter. Dog, med langt færre munkes blant demonstrantene enn hva det var den 27. september. Dette kan tyde på at raidene i klostrene natten før hadde vært effektive. Samme dagen, ved ellevetiden i nærheten av Sule pagoda samlet det seg flere titusener og myndighetenes styrker slo nok en gang til mot demonstrantene. Etter hvert kom det til ekstra personell og demonstrantene ble bedt om å spre seg innen ti minutter, hvis ikke ville det bli satt til verks ekstreme tiltak. Umiddelbart etter at fristen hadde gått ut begynte soldater å skyte mot folkemengden, etterfulgt av slag og arrestasjoner. Også etter denne episoden var det vanskelig å finne tall på omkomne og voldstilfeller. Etter hvert som flere demonstrasjoner rundt om i Rangoon ble møtt med voldelige reaksjoner så ble det stadig flere studenter å se i mengden samtidig som antall munkes minket. Vitner forteller senere til HRDU at enkelte ble skutt på kloss hold og at flere ble banket opp og arrestert. Enkelte steder i Rangoon møttes ulike demonstrerende grupperinger og i Tamwe bydel tok nye tusener del i en marsjerende mengde. Men SPDC var raskt på stedet og overmannet demonstrantene. I etterkant av episoden har vitner fortalt at mennesker som forsøkte å flykte ble drept i sammenstøtene (HRDU 2008:54-71).

Fredag 28. september anser jeg som begynnelsen på slutten. Regimet var i ferd med å erverve seg kontroll gjennom det voldelige tilbakeslaget, arrestasjonene, klosterraidene og strategiske

utplasseringer av sikkerhetsstyrker. De gjenværende demonstrantene var kun i stand til å reorganisere seg til et minimum og de ble raskt stanset av sikkerhetsstyrker. Som en hver overgang fra uro til stabilitet var det sporadiske demonstrasjoner som opprørspolitiet raskt tok livet av rundt om i hele Rangoon (HRDU 2008:72-75).

Utviklingen dagen etter gikk også i favør av regimet og de begynte virkelig å få kontroll på byen. Sikkerhetsstyrker patruljerte i gatene, godt hjulpet av lastebiler fulle av personell fra SAS. På dette tidspunktet var det utrygt å oppholde seg utendørs ettersom mange uskyldige ble arrestert (HRDU 2008:75-78). Store deler av regimets overtak skyldtes raidene de utførte i svært mange klostre de siste nettene av demonstrasjonene. Enkelte kilder har, i følge HRDU, sagt at Than Shwe ga ordre til en av sine høyeste undersåtter i Rangoon om at munkene og klostrene ikke skulle motta mer støtte eller mat fra det burmesiske folk. Raidene startet 26. september, under de siste dagene av demonstrasjonene. Flere munkes i Rangoon fikk heller ikke gått sin morgenalmisse. Svært mange ble også bedt om å dra til sine opprinnelige hjembyer. I følge AAPPB, ble 52 klostre over hele landet raidet fra 25. september til 6. oktober, hvilket også vedvarte ut hele november. De rammet særlig fem klostre i Rangoon de hadde anså som sentrale i oppstarten av demonstrasjonene. SPDC arresterte ikke kun sivile som var tilknyttet klostrene, men også eldre munkes ble arrestert. I Ngwe Kyar Yan klosteret reparerte de skadene de hadde påført ettersom FNs spesialutsending til Burma, Ibrahim Gambari, var ventet til landet. Et tydelig bevis på at myndighetene ville skjule bevis på hva som hadde foregått og samtidig definere sin egen religion i en internasjonal diskurs. Under raidene ble dyrebare gjenstander stjålet av soldatene og etter et raid i Okkalapa i Rangoon skrev en eldre munk til et brev til Thura Myint Maung hvor vedkommende la ved en formell klage. Det endte med arrestasjon og to år i fengsel for munken fra Okkalapa.

Også utenfor Rangoon var raidene voldsomme og mange. I et av Mandalays største kloster ble det rapportert om at kun 200 av opprinnelige 2800 munkes var igjen i klostrene. Selv da HRDU sin rapport som er utført av HRDU, gikk i trykken i mars 2008 kom det fortsatt inn rapporter som tilsa at flere klostre fortsatt sto tomme, ble overvåket eller var tatt over av sikkerhetsstyrkene (HRDU 2008:79-92). På dette tidspunktet var det langt færre mennesker i gatene enn hva det hadde vært da munkene farget gatene rødbrune før sivile, politiske aktivister og andre demonstranter gradvis hadde tatt over. Selv om opprøret var over så betydde ikke det at myndighetenes reaksjon var over.

## 6.3 Tiden etter

Estimeringer for antall arresterte etter heksejakten på deltagende demonstranter og andre som hadde hatt en finger med i spillet var i første uken i oktober på rundt 6000, hvorav om lag 1400 av disse var munkar. De mange arrestasjonene og klosterraidene på nettene var systematiske og flere ulike aktører hos myndighetene tok del i de. Sivile ble også satt i varetekt for å ha donert til munkene. Tall fra Asian Human Rights Commission per 2. oktober er langt lavere enn nevnte estimerte tall. De hevder at rundt 700 munkar og 500 sivile ble arrestert rundt om i hele landet. SPDC var tilbakeholdne med informasjon og de gikk ut med langt lavere tall (HRDU 2008:93-99).

I Burma må samtlige husholder registrere sine medlemmer hos Township Peace and Development Council (TPDC), lokale SPDC. I tillegg må de også få tillatelse fra TPDC ved overnattingsbesøk hvilket gjorde det enklare for SPDC å overvåke folket. I tiden etter Safranrevolusjonen ble det erklært at beboere som tilloft folk som ikke var registrert som beboer under samme enhet eller lovlig overnattingsgjest å oppholde seg i huset. Da SPDC kom over slike saker ble de involverte straffet og det hendte at huseierne ble arrestert. SPDC slo også til mot familiemedlemmer av mistenkte. SPDC hadde kommet med varsler om at familiemedlemmer ville bli arrestert og fengslet, men da den etterlyste var funnet skulle familiemedlemmene bli sluppet fri. Dog, er det flere meldinger som peker på at de ikke ble sluppet fri, til tross for at vedkommende satt bak lås og slå. Dette er også en vanlig taktikk for SPDC, i både jakten på politiske aktivister og kriminelle. Familiene til munkene ble også flere ganger offer for SPDCs taktikk. Hele familien til U Gambira, lederen av ABMA og en av initiativtakerne bak Safranrevolusjonen, ble arrestert ettersom myndighetene ikke lyktes i å arrestere han. U Gambira ble til slutt arrestert og idømt livstid i begynnelsen av november i 2007, men hans bror ble derimot ikke løslatt som lovet. I ukene etter fortsatte myndighetene sine arrestasjoner og de igangsatte kollektive straffer av hele nabolag og de sperret av telefoner, beordret butikker om å stenge og ga befolkningen bevegelsesrestriksjoner (HRDU 2008:99-103). Hvilket viser at SPDC var redde for at det hele skulle blusse opp igjen.

Den 7. november hevdet SPDC at antall arresterte og fortsatt innesperrede var 91 personer. AAPPB mente i motsetning til disse tallene at over 700 mennesker fortsatt befant seg bak murene. HRDU anser disse tallene som lave, men AAPPB har kun talt fanger de med sikkerhet viste at var innelåst. I etterkant ble majoriteten av disse fangene løslatt, særlig de

som ikke hadde en politisk bakgrunn. Flere av de løslatte ble også sluppet fri mot en garanti for at de ikke skulle fortsette med politiske aktiviteter. Slektninger og lærere ble gjort ansvarlige for de nyutslupne. Munker som slapp ut ble ved flere tilfeller bedt om dra tilbake til sine hjembyer i stedet for å dra tilbake til sine respektive klostre. Hovedrolle innehaverne av demonstrasjonene, politiske aktivister og andre nøkkelspillere ble ikke løslatt. Svært mange fra NLD ble arrestert grunnet opptøyene samt en rekke profiler fra 88-generasjonen i tillegg til mennesker fra andre politiske bevegelser. Arrestasjonene av aktivister fortsatte ut året (HRDU 2008:106-110). At antallet arresterte raskt kommer opp i flere tusen hjalp ikke særlig for de allerede uverdige forholdene fangene levde under. Manglende mat og rent vann, liten eller ingen tilgang på sanitære fasiliteter, tortur under avhør ved hjelp av simulert drukning, forstyrrelse av søvn og slag, tilbakeholding av medisinsk behandling og svært dårlige hygieniske forhold gjorde sitt til at flere sivile og munkers døde bak lukkede dører (HRDU 2008:110-136).<sup>62</sup>

Visuelt har munkene alltid skilt seg og gjør det fortsatt fra resten av befolkningen. Blant annet på grunn deres glattbarberte hoder og kapper, men ikke minst grunnet deres sosiale, religiøse og moralske status. Derfor er det interessant at fengselsvaktene og myndighetene generelt, aktivt gikk inn for å ta fra munkene deres embetsdrakter. Som regel var det SMNC som sto bak dette ettersom verken SPDC eller noen andre har myndighet til å avkle munkene. SPDC har med andre ord ikke belegg for sin maktbruk, men gjennomførte likevel overgrepet. Munkene forble i realiteten som munkers, fordi i burmesisk buddhistisk tradisjon skal dette foregå frivillig. Under et tilfelle ville ikke en representant fra SMNC avkle munkene grunnet de dårlige forholdene for de fengslede munkene. Ved slike tilfeller tok sikkerhetsstyrkene saken i sine egne hender og tok munkenes drakter med fysisk makt. Vitner har også fortalt HRDU at flere munkers kun fikk mat på kveldstid, da deres buddhistiske praksis ikke tillater de å spise. Det er også interessant at avhørene for alvor ble satt i gang først etter at de ble fratatt sine kapper. Flere munkers som hadde blitt fratatt sine drakter ble ikke lenger møtt den respekten som er vanlig å dem gi i Burma, de ble behandlet på lik linje med de andre fangene (HRDU 2008:136-138). Dette kan tolkes dit hen at munkene ble (forsøkt) gjort om til sivile slik at avhør, tortur, videre fengsling og lignende kunne foregå som det gjorde for resten av de innsatte. At munkene måtte omgjøres til vanlige folk kan tyde på myndighetene ville unngå deres subjeksposisjon som innebærer en respekt for buddhismen. Dette vitner om at ulike

---

<sup>62</sup> Lignende forhold har også to av mine informanter fortalt om i intervjuer.



aktører kjemper om sannheten i en og samme diskurs. Regimet forsøker å gjøre buddhisme om til et moment som innebærer en apolitisk sannhet mens deltagerne av Safranrevolusjonen kjempet om buddhisme der de hadde rett til å støtte opp om befolkningen som lider av regimets politikk.

Det er ikke kun munkene regimet forsøkte å vise en viss form for respekt i sine brutale handlinger ovenfor demonstrantene. De streber paradoksalt nok, tatt handlingene i betraktning, etter å ta vare på sin buddhistiske religion. En episode som eksemplifiserer dette var da en aktivist fra en landsby utenfor byen Taunggok, ble idømt en fengselstraff på fire år. Siktelsen ble begrunnet med at vedkommende hadde krenket den buddhistiske religion og skapt offentlig uro (HRDU 2008:116-118). SPDC dømte dermed en munk for å ha krenket den samme religion vedkommende hadde funnet sin argumentasjon mot regimet hvilket viser at begge aktørene forsøker å lukke diskursen rundt munken som et forankringspunkt der ulik betydning blir forsøkt fastlåst til munken.

SPDC måtte også ta kontroll over mediene om de skulle kvele opprøret fullstendig. Mot slutten av demonstrasjonene reduserte de derfor bredbåndshastigheten samtidig som de overvåkte og stengte telefonlinjer tilhørende mistenkte personer. I etterkant, i de SPDC-kontrollerte mediene, produserte de sin egen versjon av hendelsen, hvor de argumenterte for at minimal maktbrukt ble benyttet for å stanse de voldelige demonstrantene og at DVB fabrikerte nyheter om landet. Dette til tross for at Reporter Sans Frontiers ga de ros for den svært pålitelige dekning av hendelsen kun få dager senere. I lyset av de håpløse forholdene for frie medier i Burma så er det ikke overraskende at HRDU meldte at angrepene mot journalister var målrettet. I tillegg gikk de offensivt ut for å få kontroll over potensielle journalister med kameraer og mennesker som hadde vært i kontakt med utenlandske medier ble arrestert (HRDU 2008:159-164).

Helt fra starten strebet SPDC for skille det de kalte for de falske munkene fra de ekte. De falske ble beskyldt for å bryte med *vinaya*. Dette kom tydelig fram da Thura Myint Maung talte til SMNC 24. oktober hvor han, slik det står i Human Rights Documentation Unit (2008) sin rapport, ordla seg på følgende måte:

”Due to political agitation of unscrupulous persons from inside and outside the nation, who are always committing destructive acts, monks’ protests broke out in August and September 2007. When we look

into the entire problem we have found out that bogus monks who in reality are ex-convicts were making plots in advance with the intention of generating a monk protest” (HRDU 2008:165).

Flere av disse falske munkene som ble beskyldt for å være tidligere dømt skulle i følge religionsministeren ha fått opplæring i Mae Sot.<sup>63</sup> Problemene ved å skille falske munker fra ekte førte derfor til at SPDC var tvunget, i følge NLM, til å arrestere samtlige munker under nattraidene i klostrene. I samme avisartikkel ble munkene ytterligere diskreditert fordi myndighetene hevdet de hadde beslaglagt alkohol, pornografi, dameklær, nazieffekter, myndighetsfiendtlig litteratur og ulike våpen under raidene samtidig som de igjen trykket bilder av knelende SPDC-offiserer som ga donasjoner til munker. Kvinner ble også truet til å innrømme at de hadde hatt seksuelle relasjoner til munker (HRDU 2008:164-167), hvilket er forbudt for sanghaens medlemmer.

De satt i oktober også i gang samlinger som støttet SPDC med blant annet plakater hvor internasjonale medier og utenlandsk innblanding ble formdømt. Flere av aktørene ble tvunget til å delta (HRDU 2008:167-168). Daglig så man bilder av dette i NLM (NLM 2007c) og i etterkant av demonstrasjonene fortsatte SPDC sin kritikkverdige behandling av de fredfulle demonstrantene. Enkelte sykehus fikk ordre om å ikke behandle munker som hadde deltatt i de regimekritiske demonstrasjonene (HRDU 2008:150). Flere er den dag i dag fortsatt innesperret som følge av Safranrevolusjonen deriblant U Gambira.

---

<sup>63</sup> Mae Sot blir ofte nevnt i NLM som hjemsted for mye av ”propagandaen” mot regimet (NLM 2007a, b, c).

## 7 Analyse

- "All actions are political, so we are constantly involved in political actions." Aung San Suu Kyi.<sup>64</sup>

### 7.1 Buddhismens betydning i og for Safranrevolusjonen

Etter å ha pekt på hvordan buddhismen er tett knyttet opp til det politiske er det svært forståelig at NLDs Tin U har hevdet, med en buddhistisk orientert argumentasjon, at Burma ikke kunne bli fritt før generalene frigjør seg selv (Houtman 1999:43). Men militæret på sin side donerte gang på gang til buddhistiske templer og trykket det i avisene i månedene rundt opprøret (NLM 2007a, b, c). Safranrevolusjonen er den hendelsen som uten sidestykke har vist seg som det største tilbakeslaget mot et regime i moderne burmesisk historie siden 8888. Det er også liten tvil om at bildet som preget gatene gjorde hendelsen uløselig knyttet til et religionsaspekt, til vesentlig forskjell fra andre demonstrasjoner, og spesielt 8888. Dette til tross for at Aung-Thwin mener det kun var en ubetydelige andel munkes som var langt fra representativ for den øvrige sanghaen som ikke deltok i demonstrasjonene (Aung-Thwin 2009:23). Spørsmålene jeg har stilt er derimot, på hva slags måte har buddhismen blitt forsøkt definert av regimet og dets motstandere, spesielt munkene under Safranrevolusjonen og hva kan dette ha betydd for burmesisk politikk?

For å kunne vise til hvordan buddhismen har en sentral betydning i den religionspolitiske diskursen og hva dette betyr for den politiske diskursen så har jeg valgt å fokusere på to overordnede tema i analysen. Det første vil omhandle hvordan de ulike aktørenes argumentasjon var forankret i en burmesisk buddhistisk diskurs, hvordan de faktiske handlingene kom til uttrykk og hvordan kampen om buddhismen og *sanghaen* foregikk i diskursen. Det andre vil handle om det Neumann, som nevnt, viser til i tråd med diskursanalysens muligheter, hva de faktiske handlinger har betydd for diskursen, her den politiske diskursen. Med andre ord, skjedde det noe, og i så fall hva skjedde med den politiske

---

<sup>64</sup> Hennes svar til spørsmålet: What are your next political action? i et intervju med Mizzima: <http://www.mizzima.com/edop/interview/4582-the-lady-meets-the-press-release-is-unconditional.html> (besøkt 6.11.2011).

diskursen da munkene tok til gatene i 2007? Jeg vil presisere at det er liten grunn til å tro at det har foregått en voldsom endring hva gjelder buddhismens politiske betydning i Burma etter Safranrevolusjonen fordi buddhismen, som vist, lenge har hatt en stadig og vedvarende politisk innflytelse som for alvor startet på 1920-tallet. I stedet vil jeg vise til hvordan Safranrevolusjonen faktisk har ført til at munkene i hovedsak, men også hvordan den buddhistiske diskursen er blitt noe mer innleiret i den politiske diskursen. Det er også grunn til å hevde at det er handlingene i seg selv, og i mindre grad religionene per se som legger grunnlaget for at buddhismen kan ha fått en større betydning i den politiske diskursen og at det følgelig, i noen flere tilfeller gir større mening å snakke om den religionspolitiske diskursen i stedet for den rent politiske (eller religiøse). Dette vil ikke si at buddhismen betyr mindre i Burma eller at den tradisjonelle tolkningen av buddhismen i Burma har svunnet hen. Men det peker etter min mening i retning av at buddhismen rekonstruerer seg i en ny og noe annerledes kontekst, i et autoritært regimet der de buddhistiske tilhørerne står i mot regimet og at dette inkluderes i buddhismen.

Buddhismen innskriver seg i den religionspolitiske diskursen og fremstår som mer eller mindre viktig for meningsdannelsen til aktørene. At det trekkes på eldre skrifter, argumentasjon og ikke minst Buddhas lære for å legitimere sine handlinger, uavhengig av hvordan man definerer det sekulære eller det religiøse, er som vist forankret i den burmesiske historien, godt influert av den buddhistiske diskursen. Buddhistiske elementer ble under Safranrevolusjonen, slik jeg ser det, forsøkt gjort om til momenter. I artikuleringen forsøkte ulike aktører å fastlåse, for eksempel, Buddhas lære og buddhistisk praksis i den politiske diskursen. Buddhismen i seg selv fungerte her som flytende tegn i diskursen fordi flere kjempet i den diskursive kampen ved å forsøke og fastlåse dens betydning. I artikuleringen ser man også at buddhismen er betinget av diskursen(e). Militæret er, i likhet med NLD og resten av den politiske opposisjonen, i utgangspunktet en politisk stemme i diskursen, men også disse aktørene forsøkte har forsøkt å fastlåse de buddhistiske elementene i den diskursive kampen. Til tross for aktørenes politiske subjektposisjon så er disse aktørene stort sett også buddhister, slik både Suu Kyi og Aung San er også var buddhister. Skillet mellom religion og politikk er med andre ord ikke klart adskilt fordi diskursene er innleiret i hverandre.

Når man kan avdekke at ulike aktører med buddhistisk bakgrunn får økt betydning i den politiske og sosiale diskursen er det grunn til å tro at burmesisk buddhisme er blitt mer

betydningsfullt i det autoritære regimet. Dette vil ikke si at den politiske diskursen har blitt mer religiøs. Snarere tvert i mot så vil jeg påpeke at religionen, i dette tilfellet buddhismen, har tatt en lite skritt inn i den politiske diskursen. For det var, når alt kommer til alt, først og fremst munkene som marsjerte inn i den politiske diskursen og Safranrevolusjonen har, etter min mening, følgelig ført til at man i større grad bør snakke om en religionspolitiske diskurs. Interdiskursiviteten mellom den rent politiske og den rent buddhistiske diskursen nærmest fusjonerte i 2007. Regimet, trakk på sin side på andre diskurser, som utenlandsk innflytelse, NLD, generasjonen fra 1988 og falske munker, til tross for at regimets motstandere sto nesten fullstendig samlet bak demonstrasjonene, en motstand som var legitimert i den buddhistiske diskursen. Kravene mot regimet var først og fremst politisk betinget selv om *pattam nikkujjana kamma*, almissenekten avdekker at skillet mellom det politiske og det religiøse var noe mer uklart.

Than Shwes posisjon i Burma og angrep på buddhismen spesielt har ikke direkte ført til at buddhistiske grupper, munker, *sanghaen* eller andre opposisjonelle med en buddhistisk argumentasjon og ikke minst en buddhistisk identitet, har slått tilbake fordi den buddhistiske religionen pers se har blitt angrepet. Den historiske gjennomgangen har derimot avdekket, at når folk er undertrykt, er det bare et spørsmål om tid, slik man har sett så mange ganger i Burma, at både religiøse og sekulære reiser seg mot det sittende regimet og protesterer på ulike, større og mindre måter (Charney 2009, Fink 2009, Lintner 1990, Church 2009:106-121). Det er derfor viktig å presisere, selv om ingen har hevdet det motsatte, at Safranrevolusjonen oppsto som en konsekvens av folkets lidelser og ikke religiøs undertrykkelse, selv om uttrykket til slutt og i størst grad fremsto som religiøst.

Dette kommer tydelig fram i rapportene der drivstoffprisene sammen med den skakkjørte økonomiske situasjonen var av de mest tungtveiende grunnene forut for demonstrasjonene. I tillegg ble det hele startet av sekulære aktører der studenter, politiske aktivister og aktivistgenerasjonen fra 1988 innledningsvis spilte hovedrollen (HRW 2009, 2007, HRDU 2008). Men munkenes religiøse inspirasjon og motivasjon var også sentralt i oppstarten av Safranrevolusjonen og det var enkelte munker som også deltok i en tidlig fase av Safranrevolusjonen (HRW 2009:14). Munkenes tidlige deltagelse bekreftes også i intervjuet av Munk 1. Regimet på sin side ville kanskje ha tolket det slik at dette ikke *burde* hatt noe å gjøre med buddhismen, fordi det de gjør krav på en apolitisk buddhisme, mens jeg vil mene at

det først og fremst ikke *hadde* noe gjøre med buddhismen alene fordi det var langt flere enn munkene som satte demonstrasjonene i gang så vel som at munkene ikke representerte hele *sanghaen*. Safranrevolusjonen er med andre ord en religionspolitisk begivenhet.

Safranrevolusjonen startet, kort oppsummert som en følge av flere faktorer hvilket viser at artikulasjonen under Safranrevolusjonen trakk på andre diskurser. Men når demonstrasjonen først hadde blusset opp kan man tydelig se hvordan aktørene argumenterte i den religionspolitiske diskursen. Historien har vist at rammene Safranrevolusjonen forgikk i, kan sammenlignes med hva jeg har presentert som arkivet, der de ulike aktørene kjempet om makten til å definere buddhismen gjennom sine argumenter og handlinger hvor det buddhistiske uttrykket bar preg av disse rammene. Siden en hver diskurs er preget av en treghet, et sett av regulariteter som opprettholder diskursen, så kan man se at ting stort sett er som de var både før og etter Safranrevolusjonen, hvilket blant annet skyldes at buddhismen hadde en allerede eksisterende betydning i den politiske diskursen. Munker er som nevnt intet nytt i burmesisk politikk. Ulike språklige uttrykk i Burma har som vist lenge berørt den buddhistiske diskursen og dette kan også forklare at Safranrevolusjonen fikk en så tydelig religiøs innpakning og at dette kan ha betydd en reduksjon av andre muligheter i det diskursive feltet. Dette er diskursens selvoppretholdelse som gjør at en del aspekter er og blir som de var. Om man ser på buddhismen som et forankringspunkt i den religionspolitiske diskursen er det ulike aktører som er med på å gjøre krav på en buddhistisk sannhet. Hvilket vil si at munkene og regimet som forfekter en apolitisk buddhisme ikke definerer buddhismens betydning alene. Flere betydninger ble forsøkt fastlåst under Safranrevolusjonen.

Det er i tillegg viktig å huske på at svært mange mennesker i Burma både velger og vil leve innenfor systemet fordi, som vestlige medier enkelte ganger har en lei tendens til å glemme, mat på bordet prioriteres ofte før demokrati. De vestlig diskursivt skapte kategoriene totalitært regime og demokrati, om jeg kan kalle de for det, har trolig en noe annerledes betydning i det burmesiske hverdagslivet. Burma er ei heller, som Jordt presiserer, langt i fra et land fanget mellom de binære motsetningene demokrati versus autoritært regime (Jordt 2007:12). Hevder man at regimet sitter på all makten mister man av synet; “the unacknowledged sacred white elephant in the room” [som i følge Jordt er] “the very significant role monks and laity play in shaping the terms of political legitimation through apolitical actions” (Jordt 2007:13). Til tross for at diskursene som innleiret i hverandre viser at apolitiske handlinger et reelt

alternativ så er det ingen automatikk at buddhistisk argumentasjon, da som regel med vestlige briller og enkelte ganger misforstått som implisitt god, står i kontrast til et ondt regime. Med andre ord, at alle munkene står samlet i sin godhet mot et ondt SPDC som har misforstått den ikke-voldelige buddhistiske religionen.

Dette bringer meg en snartur innom Sri Lanka, for å vise at det reelle bildet verken fremstår som så polarisert eller isolert og at det ofte, av ulike aktører trekkes på andre diskurser for å gjøre et annet krav på den diskursivt skapte sannheten i den religionspolitiske diskursen. Den 28. august 2007, samme dag som det første tegnet til at munkene skulle ta del i demonstrasjonene da flere demonstrerte i Sittwe (HRDU 2008:37), dro Thein Sein med et følge av høytstående generaler til Sri Lanka for knytte ytterligere bånd til landet. Den samme dagen fikk de også høytstående besøk av sin buddhistiske nabo Thailand (NLM 2007a). Selv om den singalesiske sanghaen er fragmentert hva gjelder spørsmålet om voldelig motstand mot Liberation Tigers of Tamil Eelam så er Sri Lanka til en viss grad kroneksemplet på at buddhister, med støtte av munker, også kan ty til voldelige løsninger. Vold i buddhistiske samfunn kan, slik jeg forstår Frydenlund, ikke anses som u-buddhistisk (Frydenlund 2011:82-94) til tross for at det i den burmesiske buddhistiske diskursen kjempes om et ikke-voldelig hegemoni. Munker i Sri Lanka er i tillegg langt mer politisk aktive, selv om de argumenterer for at politisk aktivitet ikke innbærer egeninteresser (Frydenlund 2011:128-130). Sri Lankas munker har et langt større politisk handlingsrom og myndighetene ville etter all sannsynlighet ikke slått ned mot lignende demonstrasjoner slik det ble gjort i Burma. Men Safranrevolusjonen ble heller ikke særlig godt mottatt blant flere av øyas munker. Allikevel har Sri Lankas president Mahinda Rajapaksa opprettholdt sine svært tette bånd til Than Shwes regime, hvilket bidro til at propagandaen mot Suu Kyi, hvor det blant annet ble hevdet at Suu Kyi var katolikk, også ble kringkastet av statlige medier på Sri Lanka da protestene var i gang. (Lawrence 2010)<sup>65</sup>. Uten å forsvinne i en singalesisk kontekst, viser dette at forholdet mellom disse to ”buddhistiske”<sup>66</sup> nasjonene at de setter samarbeid høyt på agendaen, hvilket har ført til at involvering av hverandres interne politiske saker kan og har blitt skyvet under bordet. Det kunne kanskje ha vært vanskeligere for tatmadaw å slå ned mot munkene om

---

<sup>65</sup> Lawrence, Neil (2010). “Same Robes, Different Roles” fra Irrawaddy. [http://www.irrawaddy.org/print\\_article.php?art\\_id=17930](http://www.irrawaddy.org/print_article.php?art_id=17930) (besøkt 17.10.2011).

<sup>66</sup> Buddhistisk i anførselstegn fordi ”buddhisme”, som gjennomgående vist i denne oppgaven, overlapper til et sett av andre diskurser, både religiøse, kulturelle og ikke minst politiske og fordi det er en unyansert beskrivelse av en nasjon.

Rajapaksa hadde stilt krav til Than Shwe. Men i stedet valgte srilankiske myndigheter å tie. Den burmesiske befolkningen, med munkene inkludert, er ikke og har aldri vært en passiv størrelse i det som ikke lenger utpeker seg som et lukket land slik det en gang var da Ne Wins isolasjonspolitikkk rådet som verst. Selv om Burmas befolkning lider, ville man forverret saken ytterligere om man ikke tok inn over seg befolkningens mulighet for motstand, deres egen makt og alle de ulike måtene den kan uttrykkes på og det spesielt i den religionspolitiske diskursen der uttrykket ofte får en buddhistisk innpakning slik det fikk i 2007. Dette har det i følge Houtman også lenge hatt om man ser på hvordan Aung San og Ne Win uttrykte sin politikk i buddhistiske termer til tross for at de hevdet at religion var en privatsak (Houtman 2009:2). Den diskursive politiske kampen har således bidratt til at buddhismen har fått en betydelig plass i burmesisk politikk. Regimet trekker, som vist, på andre diskurser og buddhismediskursen for å unngå å ramme buddhismen i sin egen bakgård, noe som både har og kan straffe seg for deres legitimitet i den religionspolitiske diskursen og som (gode) buddhister spesielt.

### **7.1.1 Munkene tok over stafettpinnen**

Ettersom munkene i Burma sitter på en så stor makt gjennom sin fortrinnsvis sosiale, men også sin religiøse, organisatoriske og politiske posisjon, så er det ikke overraskende at nettopp de har vist seg som en vesentlig trussel mot regimet. Slik jeg ser det så har deres mulighet gjennom de nevnte faktorene kanskje større betydning for motreaksjoner mot regimet enn hva deres buddhistiske argumentasjon og religion er en egen faktor. Dette presiserer også Zin da han peker på at munkenes organisatoriske betydning er større enn den som er forankret i det religiøse (Zin 2009:166). I motsetning til nasjonalismediskursen på 1920 og 1930-tallet, hvor Maung Maung hevder at det nærmest var munkene som startet opprørsbevegelsen mot britene (Maung Maung 1980) så skjedde det motsatte under Safranrevolusjonen fordi munkene tok over noe som allerede var i gang. Det som skjedde på starten av 1900-tallet, som også har betydning for denne analysen var at munkenes buddhistiske nasjonalisme endret seg i retning av å bli en mer personlig buddhisme, hvilket ironisk nok, skulle vise seg å være fruktbart i den senere kampen for uavhengighet (Maung Maung 1980:113). På midten av 1930-tallet kan man, i følge Maung Maung, også anta en individualistisk tankegang fikk et sterkere fotfeste i Burma og at det følgelig ble et større fokus på individuelle fysiske behov og en større streben etter en åndelig tilfredshet (Maung Maung 1980:109). Buddhismediskursen var, kort



oppsummert, i ferd med å endres. Det var tydelig at jakten på uavhengighetsbevegelsen hadde en buddhistisk mening og at uavhengigheten ble knyttet opp mot *nibbana* i denne verden (Sarkisyanz 1978:90-91), til tross for at studentene hovedsakelig tok over kampen mot britene (Charney 2009:41-44).

Uten å hevde at Safranrevolusjonen er starten på en ny tid der munkene har tatt over hele kampen mot et sittende regime i motsetning til tidligere da de hadde vært med å starte oppøret, så mener jeg og særlig fordi munkene tok over stafettpinnen i 2007, at det peker i retning av at munkenes sosiale, politiske og organisatoriske betydning har endret seg i en noe mer politisk retning hvor munkene har fått en økt religiøse innflytelse på verdslige anliggender, og politikk spesielt.

Schober mener det også har foregått noe hun kaller for en verdsliggjøring av religion, hvilket har foregått i flere år før Safranrevolusjonen. Hun presiserer følgende:

“The new Buddhist movements redefine the role of religious community within society. This trend has promoted further laicization in religious matters and erosion of centralized monastic authority. It has also underscored the need for a socially relevant, contemporary lay ethic beyond traditional patterns and ritual patronage of the sangha” (Schober 1995:308).

Dette viser at folk flest har blitt mer mobiliseringsdyktige til å definere sin egen buddhisme til forskjell fra den mer og tidligere hierarkiske og tradisjonelle buddhismen hvor det var forholdsvis bred enighet om at religionen hørte hjemme i klostrene. Slik det har kommet frem i gjennomgangen av buddhismens betydning i den burmesiske diskursen er det grunn til å tro at det er flere aktører som er med på å definere buddhismen og følgelig har den også fått en plass i den politiske diskursen hvilket kom til uttrykk under Safranrevolusjonen. Dette peker i retning av at skillet mellom det politiske og det religiøse er uklart i forhold til vestlige begreper. Dette presiserte som nevnte to av mine informanter da de mente at buddhisme ikke var en religion, hvilket også innebærer at persepsjonen av det politiske som en adskilt kategori også kan forsvinne.

Videre er det, i tråd med mitt diskursteoretiske ståsted der jeg ønsker å ivareta endringspotensialet til aktørene i diskursen, også viktig å huske på at makt ikke utelukkende utspilles som en overmakt som regjerer i en gitt kontekst. Makt kommer til uttrykk på mange

andre måter og det viser som regel alltid et mer differensiert bilde enn hva man kan se ved første øyekast. Politiske diskurser er i tillegg ofte mer preget av makt enn andre selv om makt operer i alle diskurser. Man kan spørre om munkenes reaksjon, slik den kom frem under Safranrevolusjonen, først og fremst er en handling legitimert i buddhismen eller om det er en motreaksjon overfor regimets vedvarende undertrykkende politikk og et bevis på at det er maktens veier som kanskje er uransakelige? Basert på at diskurser er innleiret i hverandre ville vært vanskelig å argumentere for at Safranrevolusjonen enten var en religiøs eller politisk hendelse. Etter å ha sett nærmere på Safranrevolusjonen jeg vil bevege meg mot det sistnevnte fordi det først og fremst var munkene som marsjerte inn i den politiske diskursen. Et kanskje ledende, men like fullt viktig spørsmål jeg har stilt meg selv underveis i denne prosessen er derfor, hva er det som ikke er politikk, og det spesielt i den burmesiske diskursen der folk flest lenge har og fortsatt er misfornøyde med den regjerende makten?

Under Safranrevolusjonen var det nærmest umulig å snakke om religion uten å ta inn over seg både det kulturelle, sosiale og politiske aspektet. Andre diskurser har en stadig vedvarende betydning for den religiøse diskursen og flere ganger opp i gjennom historien kan man se at buddhismen har blitt en viktig kulturell faktor. Jeg kan ikke annet enn i tråd med diskursanalysens avgrensende prinsipper anta at buddhismen, som er av relevans for denne analysen, ikke finnes utenfor den burmesiske diskursen vel vitende om at den burmesiske og buddhistiske diskursen strekker seg langt utover landets geografiske grenser og klostrenes vegger. Det ville vært for enkelt å kun kalle dette for et avgrensende tiltak som muliggjør analysen fordi det i større grad er en spesifisering av hva jeg er ute etter å ta en nærmere kikk på, nemlig buddhismens betydning i den politiske diskursen slik den kom til uttrykk under Safranrevolusjonen og hvordan dette kan ha preget den politiske diskursen i Burma.

Fokuset har, basert på det utvalgte materialet og sekundærlitteraturen i større grad dreid seg om Rangoon og det sentrale Burma fremfor hva som skjedde på landsbygda og i de etniske konfliktområdene. Dette har flere grunner: For det første forligger det et større og lettere tilgjengelig materiale fra det sentrale Burma. For det andre fant demonstrasjonene i størst grad sted i det sentrale Burma. For det tredje er oppgavens henseende å kunne si noe konkret om religion i den politiske diskursen i det generelle Burma, dog med visshet om at analysen kunne sett annerledes ut om fokuset var en liten landsby i for eksempel Shanstaten nord i Burma. Og for det fjerde, slik Spiro fant ut i sitt studie på 1960-tallet i landsbyen Yeigyi, nord

i Burma, så var ulikhetene vedrørende buddhismen rundt i landet i større grad små og spesielle enn hva de var generelle (Spiro 1971:16).

### **7.1.2 En religionspolitisk diskurs**

Hvorfor har religion en betydning i det politiske felt og kan man i Burma snakke om politikk uten å snakke om buddhisme eller omvendt? Safranrevolusjonen er et godt eksempel på at dette ikke går og en hendelse der den religiøse aktiviteten aldri, slik jeg ser det, vært mer betydningsfull i en politisk hendelse i Burma (Charney 2009, Myint-U 2001, Smith 1965). Men det er ikke slik at det kun er buddhismen som preger det politiske. Det eksisterer også politiske og sekulære aktører som er med på å rekonstruere en burmesisk buddhisme på ulike nivåer og forskjellige måter. Safranrevolusjonen var preget av, hva jeg anser som, en allerede eksisterende politisk diskurs som dermed kan prege begivenheter innenfor den religionspolitiske diskursen. Denne diskursen er og var preget av en burmesisk hverdag.

### **7.1.3 En hverdag preget av fattigdom**

Selv om det for noen kan være fristende å si at burmesere flest, minoritetene inkludert, er fattige og offer for regimets politikk enn buddhister, så er de først og fremst mennesker og burmesere. Fanget mellom subjektiviteten og objektiviteten så er de likevel sterkt preget av et regime og en politikk som har ført millioner av burmesere inn i fattigdom og en hverdag med få og dårlige utdanningsmuligheter, uverdige levevilkår, håpløst helsevesen, dystre fremtidsutsikter og flere tomme mager. Dette er med andre ord virkeligheten for flertallet av burmesere, men ikke en beskrivelse av burmesere. Det er heller ikke slik at buddhismen ikke er en del av denne virkeligheten fordi jeg som nevnt vil mene at religionen i dette samfunnet og virkeligheten er diskursivt skapt. De hverdagslige problemene blir, etter min mening, innleiret i den buddhistiske og følgelig den religionspolitiske diskursen. Slik vil jeg mene at buddhismen, blir rekonstruert i en kontekst der fattigdom er en del av bildet og at buddhismen følgelig får en diskursivt skapt dimensjon over seg som forholder seg til fattigdomsproblematikken hvilket kom til uttrykk gjennom støtten munkene fikk av den burmesiske befolkningen i 2007.

### 7.1.4 Sanghaen og klostrene i diskursen

I følge Zin viser regimets jakt på politisk legitimitet i det religiøse feltet sitt sanne ansikt når man ser hvor aktive de er i å kontrollere munkene ved å danne *sangha*-organisasjoner i byer, landsbyer og distrikter, hvordan munkene må følge reglene til disse lokale variantene uavhengig av tilhørighet, hvordan munkene må få tillatelse fra SPDC for å gjøre selv den minste ting og hvordan de forfremmer og belønner munkene som er lojale mot regimet (Zin 2009:161). De forsøker, slik jeg ser det, å oppnå et hegemoni i buddhismediskursen og denne taktikken ble også intensivert under og etter Safranrevolusjonen (HRDU 2008:37, 165-167). SMNC direkte og buddhismen indirekte fikk således nok en gang en viktig plass i regimets strategi. Helt siden U Yewata, lederen for Sangha Sammagi i Mandalay erklærte *pattam nikkujjana kamma* etter volden mot munkene i forbindelse med toårsdagen til 8888 har regimet benyttet seg, og det i økende grad, av SMNC for å erverve seg økt kontroll over munkene. Dette har de gjort ved å blant annet bestikke eldre munkene og samtidig intensifisert overvåkingen og trusler ovenfor yngre munkene. Siden 1996, året da en rekke studenter demonstrerte mot regimet, har opposisjonelle aktivister blitt nektet gjennom SMNC til å ordinere seg for at regimet skal forhindre at aktivister skulle opprette bånd til klostrene (Zin 2009:162-163). Yngre munkene har historisk (Smith 1965, Mendelson 1975, Spiro 1971), så vel som i nyere tid visst seg som en trussel for de sittende regimene (Charney 2009:196-197). Den økte kontrollbruken overfor *sanghaen* kan skyldes at regimet ikke er i stand til å erverve seg en legitim rett til en buddhistisk tilhørighet i det politiske feltet ettersom buddhismen også defineres av andre aktører. Regimet er nødt til å trekke på andre diskurser for oppnå denne posisjonen samtidig som de unngår å rette skyld eller kritikk mot *sanghaen* direkte og ved å forsøke å gjøre krav på den buddhistiske sannheten som apolitisk, basert på en burmesisk historisk diskurs da kongen var buddhismens forsvarer og opprettholder.

Å forstå *sanghaens* betydning for landets politiske situasjon er essensielt. Houtman mener det har, i myndighetenes rekke, foregått en dreining fra ideen om forsoning til å ville samle landets folk i en enhet (Houtman 1999:80). Houtman presiserer i tillegg at det eksisterer et skille mellom det han anser som *Buddhisation* og *Buddhification*, hvor førstnevnte forbindes med frivillige og kanskje mer naturlig implementering av buddhismen og sistnevnte er en et av flere ledd i regimets *mynamafication*. Om dette sier han følgende:

“Myanmafication is intrinsically related to gaining control over, and disseminating and enforcing those cultural forms of Buddhism insofar as these are useful to the State and they enhance its legitimacy.”  
[Men han legger også til at *Buddhification* står i sterk kontrast til [...]; “the liberating forces of mental culture that are voluntarily applied to cope with the experience of repression and imprisonment, as practiced by the opposition and the repressed” (Houtman 1999:137).

Regimet trekker tydelig på den militære diskursen for å legitimere at buddhismen er underordnet denne enheten. Under hendelsen i 2007 kan man se at regimets strategi for å oppnå buddhistisk legitimitet ikke ble særlig godt mottatt av flere aktører fordi denne diskursen utgjorde vold mot en buddhistisk diskurs definert av andre aktører.

For burmesere flest er det svært mange faktorer og elementer i burmesisk kultur som har buddhistiske røtter, religiøs innpakning eller religiøst innhold. Safranrevolusjonen, som en politisk hendelse, kan kanskje være med på gi flere politiske (og kulturelle) elementer en noe større religiøs innpakning. Klostre, pagoder, festivaler, markeringer og ritualer, utdanning og språket for å nevne noe, som etter min oppfatning eksisterer både innenfor religionsdiskursen så vel som kulturdiskursen, og ikke minst sentralt for denne analysen, innenfor den religionspolitiske diskursen. Slik sett kunne jeg ha innlemmet svært mye i en altoppslukende diskurs, men siden jeg har vært ute etter å si noe konkret om religion i det politiske landskapet så har jeg tatt med de religionsaspektene jeg mener har en betydning for den politiske diskursen, og Safranrevolusjonen spesielt. Jeg vil derfor mene at pagoder, i likhet med *sanghaen* har et politisk potensial som moment utenfor en mer ensartet buddhismediskurs som for eksempel en klosterdiskurs og særlig innenfor den politiske diskursen. Dette kom til uttrykk da pagodene nærmest fungerte som et samlingspunkt under Safranrevolusjonen og fordi *sanghaen* sto bak folkets (politiske) krav. Regimet derimot har gjentatte ganger forsøkt å trekke på hva de anser som den ”rene” buddhistiske diskursen hvor disse elementene har blitt forsøkt gjort om til apolitiske momenter.

Det er også relevant å spørre om hva de regimepåførte problemene faktisk kan bety for landets befolkning. Kan det, som Sarah Bekker spør, være slik at den økonomiske og politiske situasjonen har ført til økt tiltro til spådommer og magi (Matthews 1993:418). Altså, at andre elementer i en burmesers hverdagsliv som ofte er knyttet til og implementert i den burmesiske buddhismen kan få større betydning? Jeg har selv sett, i Rangoon og Mandalays gater, at man ofte kommer over muligheter til å bli spådd og at det i templene landet over eksisterer mange

burmesere som finner trøst eller trygghet i sin situasjon. Selv om det kan fremstå som reduksjonistisk å tro at den økonomiske situasjonen direkte fører til økt religiøsitet så kan man ikke unngå å anta at det eksisterer en viss korrelasjon mellom et tøft liv og et økt behov for å søke sikkerhet og forutsigbarhet. Men som Matthews presiserer, så er det ingen grunn til å tro at det har foregått en særlig betydningsfull endring av religiøs praksis de siste ti årene (ibid). Vel vitende om at Burmas mangel på for eksempel utdanning er prekær, så kan det peke i retning av at dette kan og enkelte ganger har ført til at andre alternativer har oppstått. Dette kan ha betydning for den religionspolitiske diskursen fordi munkene kan fylle disse rollene så vel som andre posisjoner, noe de historisk også har gjort. Munkene har for eksempel tatt over læreryrker og klostre har fylt tomrommet til manglende skoler, barnehjem eller andre institusjoner, noe også Aung Thwin påpeker (Aung-Thwin 2009:4). Allerede fra Buddhas tid, men også under kolonitiden kan man se at munkene tok over mye av utdanningen. I tillegg er det, som jeg har argumentert for, slik at munkene nærmest kan sees på som et termometer på folkets levevilkår, økonomi og sosiale situasjon og at munkene av den grunn vet hvor skoen trykker og at de derfor gjennom tiden har ervervet seg en posisjon som innbærer å være støttende for den burmesiske befolkningen som i så mange år har levd under ulike autoritære ledere. Munkene subjektposisjon er blitt innskrevet i diskursen hvor deres posisjon bærer med seg sammenhengen de eksisterer i. De er avhengig av lekfolkets donasjoner, hvilket kan bidra til å forklare at deres støtte til folket, slik det kom til uttrykk under Safranrevolusjonen gjorde sitt til at de trakk på den buddhistiske diskursen for å argumentere politisk.

### **7.1.5 Pagoden – et politisk tempel?**

Pagoder, har som jeg har vært innom i kapittel 3, stor betydning for landets befolkning, ikke bare religiøst, men også rent symbolsk og flere ganger i politiske begivenheter. Shwedagon pagoda har vært alt fra et tradisjonelt religiøst samlingssted for buddhister, et sted for viktig taler til en plass for viktige forsamlinger utallige ganger. Både Aung San og hans datter har holdt noen av sine viktigste taler ved Shwedagon pagoda (Houtman 2009:6). I rapportene om Safranrevolusjonen kan man se at pagoden har en eller annen form for tilknytning til hendelsen (HRW 2007, 2009, HRDU 2008). Pagodene har også vært viktige proteksjoner for ulike konger og andre som har sittet med makten opp i gjennom historien (Zin 2009:160-161). I tillegg er pagodene viktige institusjoner med en sentral plass i ritualer og festivaler (Spiro 1971:229). Det er med andre ord liten tvil om at Shwedagon pagoda er en viktig institusjon

for burmesere flest. I NLM kan man i august, september og oktober 2007, gang på gang se at regimet deltar, ofrer eller besøker Shwedagon og andre pagoder over hele landet, også mindre bidrag til ulike utdanningsprosjekter, fabrikker og lignende ble stolt promotert i avisen (NLM 2007a, b, c). Regimet har lenge prioritert å bygge glitrende pagoder på bekostning av den sivile befolkningen og økonomien. Det kan tenkes, for de som er kritiske til regimet, at SPDC bygger pagodene til fordel for seg selv, men at de ville svart på denne kritikken med at de bygger de for det buddhistiske folket hvorledes de forsøker å innskrive seg i kongenes tradisjonelle subjektsposisjoner. Dette viser ikke bare at regimets kulturforståelse hviler på en reduksjonistisk forståelse fra kolonitidens antropologi om at man kan, ved blant annet å bygge pagoder, samtidig skissere de kulturelle linjene rundt pagodene for deretter å kreve dominans over den gitte ”kunstige” kulturen (Houtman 1999:181). Til og med Ne Win bygde en stor pagoda i Rangoon (Aung-Thwin 2009:17), og på slutten av 2000-tallet reiste Than Shwe en ny pagoda i Naypyidaw som ofte blir inkludert i programmet til offisielle statsbesøk.

Det foregår, slik jeg ser det en kamp i den diskursive kampen, altså en mindre maktkamp om pagoden, og da er det ikke snakk om bygningen i seg selv, men hvem som innehar den legitime retten til den. Denne kampen kom godt frem under Safranrevolusjonen, da man kunne se at demonstrasjonene ofte startet og sluttet ved en pagoda eller at pagoden hadde en sentral plass i hendelsene, ofte som møteplass eller samlingssted fortrinnsvis i den regimekritiske diskursen. Det var heller ikke da, kun snakk om byggeverket i seg selv, men i større grad snakk om at det var regimets motstandere som vant kampen om å mobilisere folk til og fra pagodene. Bygget kan dermed forstås som elementer i diskursen der ulike aktører ønsker å gjøre de om til momenter. Under Safranrevolusjonen kunne dette tyde på at pagodene førts og fremst tilhører folket, uansett hvor mye penger og gull regimet donerer, hvor mange nye de bygger eller hvor stolt de viser frem sine pagoder da ASEAN-landene kommer på politiske besøk (Houtman 1999:150, NLM 2007a, b, c). Slik gir det også mening å snakke om den religionspolitiske diskursen, fordi i utgangspunktet ”rent” religiøse elementer blir forsøkt gjort om til momenter i en religionspolitisk diskurs.

### **7.1.6 Buddhisme i den politiske diskursen**

I følge Zin så ser flere burmesere på seg selv som gjester i dette livet. Dette er tett knyttet opp til begrepet *samsara*, som nevnt i kapittel 4 har å gjøre med gjenfødselsyklusen.

Burmeseres ontologiske verdensforståelse kan knyttes til *samsara* og det dreier seg om det som er forbigående og stadig i endring hva gjelder kropp, sjel og fysiske og psykiske fenomener. *Samsaraens* verden er alltid i endring inntil man har oppnådd *nibbana* og burmesere flest ser på seg selv som gjester i dette livet fordi man samtidig ser på dette livet som et kortvarig opphold i reisen gjennom *samsara*, den evige syklusen av gjenfødelse. Zin legger også til at den politiske og religiøse eliten effektivt har manipulert *samsaradiskursen* til fordel for dem selv fordi den er et nyttig redskap i å la ting forbli ved *status quo* ved å utydeliggjøre grunnene til urettferdighet og ulikhet. Ettersom folk ser på seg selv som passive objekter i *samsaradiskursen* fremfor endringsaktører så er det viktig for regimet å etterstrebe at handlinger som *dana* og moral, *sila* er viktig for å opprettholde ideen om at dette er fundamentale investeringer i en hver burmesers tilknytning og løsrivelse fra *samsara* og at dette skal bidra til at man nærmer seg *nibbana* (i et senere liv). Følgelig opprettholdes fokuset på *samsara* fremfor det endelig målet, å overvinne det. Denne overfokuseringen på *samsara* fra regimet sin side, om jeg skal bruke Zins egne ord, er den beste mulige ideologien for den regjerende burmesiske makteliten til å bli værende ved makten (Zin 2009:158-160). De trekker, slik jeg ser det, tydelig på den buddhistiske diskursen, som de mener bør omsirkle klostrene, som i et ledd i å fraskrive seg ansvar for landets politiske og økonomiske situasjon i den politiske diskursen. Dette aspektet peker i retning av at regimet forfekter en buddhisme med et passivt innhold hva gjelder å hindre motstand mot den sittende makten. Dette kom til uttrykk i NLM den 8. september da følgende sto på trykk: "The majority of members of the Sangha who uphold the religious code of conduct do not accept any forms of subversive acts and want to discharge religious duties in peace for flourishing of the Sasana" (NLM 2007b: 16).

Regimet benyttet seg også av andre formuleringer som å hevde at falske munkers sto bak demonstrasjonene i 2007. Den buddhistisk orienterte begrunnelsen er derimot kun en del av regimets strategi selv om de fleste uttalelsene ender opp med å berøre den buddhistiske diskursen, hvilket viser at det nesten er umulig å unngå den buddhistiske diskursen i Burmas politiske landskap. De fleste aktørene i diskursen argumenterer på en slik måte at de også gir buddhismen en implisitt moralsk forhøyet posisjon. Vel vitende om munkens subjektposisjon i den buddhistiske diskursen, så ser man som regel at munkene ikke direkte får gjennomgå, foruten den volden som ble utført da regimet omsider tok tilbake kontrollen. Da mener jeg at regimet tapte ytterligere definisjonsmakt overfor buddhismen i den religionspolitiske



diskursen til tross for at de mener de forfekter en ”ren” buddhisme. Viten er et resultat av hvordan man kategoriserer verden på, å buddhismen er her et godt eksempel på at den har en betydning i denne kategoriseringen.

På en annen side så utpeker buddhismen i Burma seg på flere måter. Det nevnte konseptet av en burmesers mentalitet og tro samt *samsara* er ikke alene nok til forklare og forstå den dagligdagse virkeligheten (Zin 2009:160). I tillegg dreier, slik jeg ser det, buddhisme seg om mer enn bare tro og mentalitet. Men jeg vil også legge til at det er grunn til å tro, slik Zin også legger det frem, at det eksisterer en spenning mellom burmesisk buddhistisk lære og den faktiske politiske aktivismen i landet, altså et skille mellom den buddhistiske og den religionspolitiske diskursen. Mange burmesiske buddhister ser også på donasjoner som en slags skatt (Schober 1997:240). Sjenerøsitet, *dana*, er dog ikke et enveis prosjekt som kun gagnar giveren i form av spirituell utvikling, fordi i retur mottar lekfolket religiøs lære, *dharma* (Keown og Prebish 2010: 337-341). I tillegg vil religion likevel og høyst trolig alltid forbli et viktig medium i formuleringen av politiske strategier og identiteter i Burma. Det er derfor forståelig at Zin kan hevde at: “No political practice is possible without involving Buddhism – and Buddhism has been politicized to such a degree that no religious act is apolitical” (Zin 2009:160). Dette står ikke bare i stil til det utvalgte sitatet av Suu Kyi til dette kapittelet, men også til den diskursanalytiske vinklingen som ligger til grunn for religionsforståelsen i denne oppgaven og at religiøse så vel som politiske aktører er i ferd med å politisere buddhismen i kampen mot et autoritært regime og i kampen for en bedre hverdag. Det er den burmesiske hverdagen, det etter min mening handler om, selv om ting kan og ofte blir uttrykt gjennom den buddhistiske religionen. Slik blir også buddhismen en del av hverdagen. Her forstår jeg at buddhismen figurerer som et flytende tegn for legitimering av makt ettersom flere posisjoner i diskursen kjemper om politiske legitimitet ved å trekke på den buddhistiske diskursen. Dette viser også at alt er betinget av diskursive artikuleringer, men også at en sosialt konstruert buddhisme har innskrevet seg den religionspolitiske diskursen.

Selv om Aung San, NLD og Suu Kyi hovedsakelig kan sees på som politiske aktører så har de begge benyttet seg av en tydelig buddhistiske terminologi. Sistnevnte har også, i følge Houtman, endret sitt språk og sin argumentasjon til å i større grad dreie seg om buddhistisk filosofi og terminologi (Houtman 2009:7). Hvilket styrker min tese om at den buddhistiske

religionen stadig er i ferd med å rekonstruere seg i burmesiske diskurs, tre inn i et mer politisk felt og bidra til at grensene mellom det religiøse og det politiske blir mer uklare.

Safranrevolusjonen handlet ikke først og fremst om buddhismen, til tross for at gatebildet ga et annet inntrykk, det var etter min mening en reaksjon på langvarig undertrykkelse og del av en kamp for en bedre hverdag. Den religiøse innpakningen derimot, kan bidra til at buddhismen vil få en viktigere plass i fremtidig burmesisk politikk. Buddhismen kan således, og det nok en gang, bli knyttet til motstand mot et sittende regime, mot en overmakt og forbundet med å lindre et folks lidelser.

I motsetning til den ”rent” buddhistiske diskursen man hovedsakelig finner i klostrene så har man også det organisatoriske aspektet hvor enkelte av munkene engasjerer seg i samfunnsmessige utfordringer på et så høyt nivå at det peker, som jeg så vidt har vært inne på, i motsatt retning av munkenes tradisjonelle religiøsitet. Dette vil si, etter min og Zins forståelse, at aktivismen til de burmesiske buddhistene først og fremst ikke kommer fra buddhismen, men fra de strukturelle rollene til de samfunnsmessige lederne, altså fra munkene selv (Zin 2009:165-166). Men da må man også spørre, slik jeg har gjort, om munkene ville tatt del i demonstrasjonene om de hadde fått den unnskyldningen de ba om den 5. september 2007?

### **7.1.7 *Pattam nikkujjana kamma* – almissenekt**

Mellom et av intervjuene sa en munk til meg at det viktigste politiske virkemiddelet en burmesisk munk har i Burma er å nekte ta i mot almisse. Noen av munkene gjør dette ved å snu bollene opp ned (HRDU 2008:42). Åpenbart var ikke denne munken enig med regimets apolitiske standarder i likhet med flere munkers under Safranrevolusjonen hvor almissenekten var en sentral hendelse. Det var tydelig religiøst begrunnet og det kom som en direkte motreaksjon på regimets tilbakeslag mot munkene i Pakokku. Det var i tillegg dråpen som fikk begeret til renne over ved at det bidro til at munkene ble samlet om å utgjøre en relativt bred opposisjonell motstand mot regimet. Jeg anser denne hendelsen som svært betydningsfull fordi det viser at skillet mellom de religiøse og politiske kravene og grunnene til at demonstrasjonene brøt ut har rot både hos *sanghaen* og lekfolk, med andre ord, både i den buddhistiske og i den politiske diskursen. Men det er enda viktigere å presisere at munkene først tok del i demonstrasjonene før de ble angrepet av myndighetene. Trusselen om

boikott og kravet om en unnskyldning kom først etter at den første betydningsfulle steinen hadde rullet over kanten. Slik hendelsen blir presentert i de ulike rapportene vil jeg mene at munkene i hovedsak tok over det som politiske aktører allerede hadde startet (HRW 2009, 2007, HRDU 2008).

Jeg vil også stille meg kritisk til hvorvidt *pattam nikkujjana kamma* er det mest betydningsfulle virkemiddelet sanghaen er i besittelse av, til tross for hva Munk 1 hevdet. I tråd med *sanghaens* sosiale og organisatoriske aspekt vil jeg hevde at det i større grad er viktigere for motstanden og reaksjonen munkene utgjorde mot regimet. Den religiøse boikotten er kanskje i større grad en religiøs innpakning av deres motreaksjon som kun er mulig gjennom en felles bred motstand mot regimet. Til tross for at boikotten er legitimert i en buddhistisk diskurs så står den i kontrast til munkenes tradisjonen for unngå det politiske felt. Men denne ”apolitiske” tradisjonen har over hundre år med britisk styre, borgerkrig, militærstyre og langvarig økonomisk krise, i denne oppgaven blitt avdekket som en sannhet med store modifikasjoner. Almissenekten er etter min mening også en viss form for anerkjennelse av det burmesiske regimet som buddhistisk. Å nekte almisse er ikke alene et (politisk) virkemiddel. Skal man oppnå en effekt av å kunne nekte soldatene og generalene denne giverhandlingen, så må det til en hvis grad eksistere en bakenforliggende aksept av soldatene og generalene som buddhister hvis denne handlingen i den diskursen den eksisterer innenfor overhodet skal gi mening. Det viser at handlingen er innskrevet i den buddhistiske diskursen for at den i hele tatt skal gi mening.

Den religiøse dimensjonen kom også til uttrykk gjennom hva munkenes sang: “May you be free from all danger! May you be cease in your anger! May you your suffering cease! May your heart and mind enjoy peace and serenity!” (Zin 2009:164). Dette var, i følge Zin, et forsøk på gjeninnføre en slags etikk i burmesisk politikk under demonstrasjonene i 2007. En etikk argumentert i den buddhistiske diskursen som også gjør krav på at buddhismen innehar en moralsk forhøyet posisjon i den politiske diskursen. Det finnes også et annet viktig og sentralt religiøst betinget element som er avgjørende for politiske aktører som også bidrar til at grensen mellom det politiske og religiøse har blitt mer uklar, og det er meditasjon.

### 7.1.8 Meditasjon

Det har foregått endringer i buddhismens mange hjemland i Sør- og Sørøst-Asia. Noen av disse endringene har blant annet dreid seg om at meditasjon har blitt stadig mer populært blant lekfolk, og spesielt blant middelklasser i de større byene. I tråd med den individualistiske dreiningen fra 1930-tallet kan man også se at dette er noe som har vedvart. I følge Jacobsen så blir ikke meditasjon kun sett på noe som bringer deg nærmere *nibbana*, men som noe som hjelper deg til å forberede livet her og nå. En kan anta, som Jacobsen gjør, at skogmunktilværelsen har fått en renessanse i Sørøst-Asia (Jacobsen 2000:188) og kanskje spesielt i Burma?<sup>67</sup> Burma var nærmest lukket under Ne Wins tid og det var omtrent bare diplomatiske og buddhistiske forbindelser som ble praktisert (Houtman 1999:134). Dette kan ha ført til at det har vært enklere å få forskningsvisum til feltarbeid til mer rene religionsstudier som for eksempel Jordts studie av lekfolk og meditasjon (Jordt 2007) enn rent politiske studier. Meditasjon har igjen vært en sentral del av dette (Jordt 2007). Meditasjon har i følge Houtman tett tilknytning til det han anser som *mental culture*:

“Vital political concepts such as ‘national unity’, ‘national independence’, and ‘freedom’ are all conceived of, ultimately, as products of mental culture. This relationship is cemented by identification of mental culture and political order at various levels. For example, ‘Burma’ is popularly derived from Brahma, the entirely spiritual beings in the upper heavens, and their lives and attainments are identified with mental culture. Furthermore, given the importance of mental culture in politics, I am presenting the institutions that teach vipassana as perhaps the only institutions in Burma that have the potential to transcend the current entrenched political divisions. Exponents on both sides accept its importance, and both sides patronise its traditions” (Houtman 1999:7).

Houtmans beskrivelse av *vipassana*-meditasjon betydning innenfor mental kultur viser at meditasjon, med andre ord, kan anses som en spire til endring (Houtman 1999:9) hos flere aktører i den religionspolitiske diskursen i Burma. I tillegg er flere sentrale ledere innenfor NLD svært opptatt av *vipassana*-meditasjon (Houtman 1999:307-308), og Suu Kyi sa blant annet i 1997 at sann utvikling også innebærer en spirituell utvikling (Houtman 1999:314). Ettersom meditasjonen har fått en viktigere plass i Burma peker det etter min mening også i retning av at munkene som bedriver meditasjon, har fått en ytterligere vesentlig plass i det

---

<sup>67</sup> Jordt (2006) viser også i sin artikkel “Defining a True Buddhist: Meditation and Knowledge Formation in Burma” hvordan buddhistisk meditasjon og spiritualitet i større grad knyttes til identitet i dagens Burma. En utvikling som startet under U Nu. Dette konnoterer med denne oppgavens retning der jeg indirekte hevder at buddhismen er blitt rekonstituert i en diskurs der den buddhistiske definisjonsmakten også tilhører folket.

burmesiske samfunnet og den religionspolitiske diskursen. Om meditasjon kan knyttes til motivasjon og endring i den religionspolitiske diskursen så kan følgelig munkene som ofte bedriver og lærer bort meditasjon i tillegg knyttes til den politiske diskursen fordi er med på å definere meditasjonens innhold diskursen. Meditasjon er slik jeg forstår Jordt blant flere måter å konstituere politisk legitimitet for de ulike aktørene i diskursen (Jordt 2007:170-204).

## **7.2 Safranrevolusjonens betydning for den religionspolitiske diskursen**

Under Safranrevolusjonen så kunne man tydelige se at de burmesiske munkene involverte seg i sosiale saker på en så aktiv måte at det er i sterk kontrast til deres mer dagligdagse tradisjoner. Zin er, som nevnt ikke i tvil når han hevder at aktivismen fra burmesiske buddhister kommer fra den strukturelle oppbygningen av samfunnets ledere, altså munkene selv og ikke fra deres religion. Etter å ha sett hvordan Safranrevolusjonens uttrykk og faktiske hendelsesforløp har foregått er jeg langt på vei enig med Zin, men jeg vil ikke hevde at politiske munkers aktivisme ikke har en liten, men likevel viktig rot i den buddhistiske diskursen. Det er heller ikke snakk om at de bakenforliggende organisatoriske strukturene utelukker at buddhismen er en del av bildet. Men jeg vil mene at Zin legger litt for stor vekt på munkenes organisatoriske verden. Munkenes støtte til burmeserne, som først og fremst strever med sine hverdagslige liv fremfor frigjørelse fra *samsara* har kanskje bidratt til at munkene tar større del i spådommer, astrologi og magi av beskyttende art (Zin 2009:166). Å praktisere *dana*, sjenerøsitet har særlig blant den poliske eliten, blitt brukt til å fremme sin egen legitimitet i den politiske diskursen. Særlig bant generalene slik det kom til uttrykk i NLM i de utvalgte månedene (NLM 2007a, b, c). SPDC har også fokusert på at landets økonomiske problemer skyldes manglende sjenerøsitet og ikke fattigdom. Fattigdom, er derfor i følge regimet et resultat av overdreven sparsommelighet. Blant mange buddhister eksisterer det også en utstrakt aksept om at man oppsøker spåkvinner og astrologer for å vite hvordan man får mest ut av sine offergaver og almisse hvilket er i strid med den buddhistiske ideen om at sjenerøsitet helst skal være fullstendig frigjort fra egeninteresse (Zin 2009:165-168) noe som også viser at det kan eksistere en kløft mellom idealet og det dagligdagse. *Dana* har også blitt brukt for å legitimere tvangsarbeid av regimet ved å definere giverhandlingen i buddhismen (Houtman 1999:124-126). *Dana* er slik sett et flytende tegn i diskursen som blir forsøkt definert ulikt av aktørene i den religionspolitiske diskursen.

Gaver og almisse fungerer også for det sittende regimet som en klar strategi for å bygge og restaurere pagoder, så vel som andre byggeprosjekter. Regimet gjorde i 2007, slik det kom frem av NLM, religiøse offer på nesten daglig basis grunnet personlige verdier og for å utnytte *sanghaens* posisjon som samlende for landet (NLM 2007a, b, c). De forsøker etter min mening ved å gjøre dette å innlemme *sanghaen* i sin enhetsdiskurs. Et annet og svært tydelig eksempel på hvordan regimet benytter seg av buddhistisk orientert propaganda kommer tydelig frem i en skikk der de restaurerer eller fester en ny *hti*, et spir i toppen av pagodene. Denne skikken er i følge dr. Thaung Htun fra 1500-tallet og har opprinnelig ikke rot i buddhismen, men det var en skikk som kongene innførte da de hadde kapret nye landeområder og ville markere nytt revir. Det sittende regime har videreført denne skikken og i 1999 avla de en *hti*-seremoni etter at de hadde utsmykket Shwedagon pagoda i Rangoon med en ny kostbar *hti*. Foruten mindre grupper, deriblant NLD, så gir det burmesiske folk sjelden donasjoner annet en til klostre og munkers ettersom andre institusjoner nærmest er fraværende. Og siden munkene nærmest fungerer som et termometer på den sosioøkonomiske situasjonen i Burma, er det stor grunn til å tro at munkenes strukturelle inndeling og erfaringer fra hverdagslivet gjør at de har opprettet stor tillitt og fyller et tomrom hvor de bistår befolkningen på ulike måter. Klostrene har endt opp med å være den eneste institusjonen det burmesiske folket kan regne med når de trenger hjelp (Zin 2009:166-173). Men det er lang vei fra å hevde at klostrene har blitt en viktig institusjon for burmesere flest til å si som Zin at buddhistisk forståelse fører til passivitet:

“Passivity, apathy, and even cynicism with politics are increasing, and there is no ideological force pushing them back on track. The Burmese cannot draw power, guidance, or energy from their philosophy. In short, the worldview of Burmese Buddhists does not operate at a functional level” (Zin 2009:173).

Det Zin gjør her er å definere aktørene som passive mottagere utelukkende på bakgrunn av den religiøse diskursen, men som jeg har avdekket i denne analysen så gjør flere av aktørene i den religionspolitiske diskursen også krav på en buddhisme som kan føre til endring. Allikevel eksisterer det en spenning i den religionspolitiske diskursen mellom den buddhistiske verdensforståelsen og den faktiske politiske aktivismen der munkene blir dratt mellom det ontologiske på den ene siden og mellom det tradisjonelle, strukturelle og historiske på den andre. Zin konkluderer dermed med at det eksisterer en kløft mellom det

idealistiske og virkeligheten (ibid). Uten å gå videre inn på hvorvidt han faktisk legger for mye vekt på denne kløften så vil jeg hevde at skillelinjene ikke fremstår som klare. Selv om det å bli (gjen)født som mennesket er svært vanskelig og spesielt kjært (Zin 2009:175), så forklarer ikke dette all folkelig passivitet og aksept av det sittende autoritære regimet. Menneskelig eksistens, i følge buddhistisk forståelse, er mer behjelpelig for å oppnå opplysning enn hva guddommelig eksistens er (ibid), hvilket også viser at dette alene kan fremstå som for enkelt til å forklare burmeseres tilsynelatende passive holdning til regimet. Buddhismen blir her forsøkt artikulert som kime til endring og som faktor for *status quo*, avhengig av hvilke aktører som forsøker å lukke buddhismens betydning i den politiske diskursen.

På den ene siden eksisterer det en buddhistisk argumentasjon som delvis vanskeliggjør dette, men som Khuensai Jaiyen presiserer så er det liten tvil om at regimet vil assimilere alle borgerne av Burma i det samme burmesiske buddhistiske diskursen (Jaiyen 2009:179). Dette peker i retning av at regimets egentlig ikke ønsker å opptre som buddhister slik landets munk og andre buddhister høyst trolig oppfatter som buddhisme, men at de først og fremst vil samle landet ved å trekke på buddhismediskursen. I og med at det har vært en trend i å inkludere religion i det politiske landskapet (Smith 1965:312), så styrker dette en slik vurdering av regimet som mer opptatt av enhetsdiskursen fremfor buddhismediskursen, selv om det trekkes på sistnevnte for å oppnå førstnevnte.

På 1920-tallet ble, ironisk nok, engelskmennenes manglende støtte til munkenes geistlige hierarki samtidig en mulighet for munkene som de senere benyttet til å gjøre opprør mot nettopp britene (Smith 1965:52). Man kan spørre seg om noe av det samme skjedde i 2007 da regimets overfall mot munkene, sammen med regimets lite populære og overfladiske bruk av buddhisme og det spesielt under Safranrevolusjonen kan styrke munkenes mobiliseringskraft mot regimet? Tilbake på 1920-tallet ble unge munk nektet å delta i politikken (Smith 1965:55), slik man også så da regimet forfektet at det var u-buddhistisk å sysle med politiske saker (NLM 2007a, b, c). Det er i tillegg lite som peker i retning av det forholdet som eksisterte mellom religion og politikk i Burma ikke var å finne da monarkene regjerte landet (Smith 1965:187), men til tross for dette kan det virke som om det burmesiske regimet fortsatt har troen på det tradisjonelle forholdet ettersom de forsøker å gjøre krav på en buddhistisk diskurs der de selv, i likhet med kongene i prekoloniale Burma, er garantister for buddhismen.

Som vist er det liten tvil om at buddhismen har hatt en viktig betydning i den politiske diskursen for samtlige aktører. Dette kom ikke bare godt frem under Safranrevolusjonen, men denne hendelsen kan også ha bidratt til at buddhismen vil få en sentral betydning for den politiske diskursen og at det, som nevnt, i flere tilfeller kan bli riktigere å omtale det som den religionspolitiske diskursen for å kunne vise til hvor tett tilknyttet buddhismen er i den burmesiske politiske diskursen.

Ettersom myndighetene har, i følge Houtman og slik jeg ser det under Safranrevolusjonen, benyttet seg av buddhistiske praksiser for å forsvare en burmansk og asiatisk identitet, slik de også benytter andre praksiser (Houtman 1999:318) så vil jeg hevde at de indirekte er med på å gjøre buddhismen sentral i den religionspolitiske diskursen. De trekker for det første og som vist på eldre buddhistiske tradisjoner og de forsøker således å gjøre buddhistiske elementer om til momenter. De forsøker å låse en betydning av buddhismen i diskursen slik at det er formålstjenelig for dem selv. Dette skjer nødvendigvis ikke alltid i en ren ondartet bevissthet, for som en av informantene presiserte, en general kan også være en sann buddhist. En må følgelig ta høyde for at det kan være ment godt, slik Ne Win og hans etterfølgere ønsket å sikre at munkene ikke tok del i det politiske. Regimet som en stemme i diskursen trekker, hvorvidt de er buddhister eller ikke, på den buddhistiske diskursen og dette er med på gi rammene et buddhistisk preg. Buddhismen har fra før av, men innskrives også av flere ulike aktører diskursens materialitet ved at buddhistisk praksis innskriver seg i den politiske diskursen. Mennesket lager sin egen historie, men ikke under betingelser de selv har valgt. Buddhismen, kan som jeg har vist gjennom denne oppgaven, være en vesentlig del av betingelsene både politiske aktører, regimet selv og folk flest ikke bestemmer over. Dette vil ikke si at disse betingelsene ikke er diskursivt skapt over tid og at det har i denne diskursive prosessen foregått en særdeles viktig kamp om hvorvidt munkene skal være politiske eller apolitiske. Men i den religionspolitiske diskursen så har munkene etter min mening tatt et lite skritt nærmere den politiske diskursen.

Hva gjelder økonomi og buddhisme så mener regimet følgende: Hvorfor skylde på flere tiår med politisk og økonomisk nedgang når de buddhistiske tekstene, i følge regimet, tilsier at fattigdom i bunn og grunn er resultat av overdreven sparsommelighet. *Dana*, sjenerøsitet blir her brukt som direkte grunn til at folk er fattige (Zin 2009:166-167), og ikke regimets egen



politikk. Av folk flest er det grunn til å tro at generalene ikke anses som særlig gode buddhister, slik det ble hevdet i intervju av Munk 2. I tillegg er det som Jordt påker at folk flest spør om regimet virkelig handler i oppriktighet med ærlige intensjoner når de bygger pagoder eller gir donasjoner. Religion og politikk har dannet en slags allianse under Ne Wins tid og har siden vært viktig for burmesere flest (Jordt 2007:55). Følgelig kan det være stor grunn til å tro at folk flest i større grad svarer nei til dette etter at de har sett hvordan Safranrevolusjonen ble håndtert og stoppet av regimet.

Under demonstrasjonene og i etterkant uttrykte aldri SPDC direkte i NLM at munkene var skyld i demonstrasjonene og den 4. oktober skrev de følgende på forsiden av NLM:

“When their scheme failed, the NLD and the so-called ‘88’ generation students tried to persuade and organize members of the Sangha to take to the streets. In fact, politicians were using the monks as pawns on the chessboard in trying to ignite an anarchic disturbance” (NLM 2007c).

Denne setningen oppsummerer hvordan regimet unngår å kritisere *sanghaen*, spesielt ikke direkte, sett bort i fra det endelige voldelige oppgjøret. Den samme dagen hevdet de også at urolighetene i landet kom som en konsekvens av neokolonialister og forrædere som var en trussel for landet. De hevdet i tillegg at Pakokku, byen hvor *sasana* blomstrer, også er hjemsted for lokale USDA, SAS og andre som vil bevare *sasana* i byen (NLM 2007c). Med andre ord, regimets handlinger har aldri stått i kontrast til Buddhas lære, om man skal tro regimet slik det uttrykte seg i NLM. I dagene etter var NLM fylt av bilder av støttedemonstrasjoner, negativt ladet propaganda mot USA og den 5. oktober skrev de at ingen elsker Myanmar mer enn folket (NLM 2007c). 7. oktober prydet de forsiden av NLM med følgende: “Monks are to follow Vinaya rules of the Buddha, rules and regulations and instructions” (NLM 2007c). Under den samme teksten kunne man finne en general som avla munker og *sayadaws* fra SMNC respekt. Her blir buddhismen først forfektet som apolitisk og nøytral før den nesten samtidig, etter min mening blir benyttet politisk stikk i strid med deres egen grunnlov (MOI 2008). Samme dag skrev en ikke navngitt munk et innlegg lenger inn i avisen der han forfekter at demonstrasjonene i likhet med 8888, var satt i gang av den såkalte 88-generasjonen og NLD. Munken oppfordret samtidig alle andre munker til å unngå trøbbel å følge den rette veien der Buddhas lære og meditasjon står sentralt og samtidig unngå å ta del i politiske saker. På sistesiden hevdet regimet at 1215 arresterte i forbindelse med protestene hadde blitt løslatt. 398 av 533 munker hadde også blitt sendt tilbake til sine

respektive klostre og grunnen til at så mange ble arrestert, eller ført bort fra klosteret om man skal benytte seg av deres terminologi, var fordi det var utfordrende å skille de falske fra de ekte munkene (ibid). Problemet var ikke munkene, men de falske munkene, en beskrivelse som savner sannhet i den religionspolitiske diskursen, om man ser bort i fra Aung-Thwin som hevder at de få munkene sammen alle de som hadde kledd seg ut som munkers var særdeles langt unna å være representativ for den øvrige *sanghaen* og at det var disse som hadde ført til de voldelige sammenstøtene (Aung-Thwin 2009:20). Aung-Thwin legger til at Safranrevolusjonen ikke var et resultat av forholdet mellom stat og religion, men at det skyldtes hvordan munkene hadde blitt benyttet for ulike ikke-religiøse hensikter (Aung-Thwin 2009:22). Jeg mener og som vist i kapittel 3, at historien viser at politisk bruk av munkers så vel som buddhismen har foregått over lengre tid. Det er derfor problematisk å tegne et bilde av den politiske diskursen som adskilt fra den buddhistiske.

Avslutningsvis vil jeg vise til Houtman som hevder at ingen sekulær ideologi noensinne kan trenge igjennom og prege motstanden mot militærregimet. Dette støtter opp om min diskursanalytiske avdekking av buddhismen i den politiske diskursen og at det følgelig kan gi større mening å snakke om den religionspolitiske diskursen. Houtman presiserer dette ved å si:

”No secular ideology could possibly suffice to penetrate and come to terms with this prolonged suffering under this authoritarian regime. This experience is routinely addressed through Buddhism. It is historically through Buddhism that the arguments for government reform are made, and it is in the shadow of the Buddhist monasteries and pagodas that historically opposition to government has operated” (Houtman 1999:225).

Dette er et tydelig eksempel på hvordan buddhismen, slik jeg ser det, er blitt rekonstruert i den burmesiske religionspolitiske diskursen i 2007 hvor store deler av denne diskursivt skapte buddhismen overlapper til den regimekritiske buddhismen, spesielt etter Safranrevolusjonen. Uansett hvor mange munkers som tok del i demonstrasjonene eller hvor representative de var for den resterende *sanghaen* så viser dette etter min oppfatning at buddhismen har en diskursivt skapt politisk betydning i Burma. Det viser også at den religiøse og politiske diskursen i Burma er innleiret i hverandre.

## 8 Morgendagens Burma

- “We are prisoners of our own country”. Aung San Suu Kyi.

Som vist er det utfordrende å tegne et bilde av den politiske diskursen uten også å inkludere den buddhistiske diskursen. Den buddhistiske diskursen har med andre ord og som vist i denne oppgaven en lang overlappende historie til både den kulturelle, historiske og politiske diskursen. Makten er heller ikke som vist ene og alene å finne i militærets favn og motmakten mot regimet kom blant annet til uttrykk under Safranrevolusjonen og den har således en tilknytning til den buddhistiske diskursen ved at makten blant annet ble forsøkt legitimert gjennom hva ulike aktører mente var den sanne buddhismen. I tillegg peker det i retning av at de regimekritiske og generalene selv ofte trekke på den buddhistiske diskursen for å argumentere i den politiske diskursen. Under Safranrevolusjonen foregikk det også en kamp om hvem som hadde retten til å definere buddhismen og hvorvidt munken skulle være politisk eller apolitisk. Dette førte til at den buddhistiske og politiske diskursen nærmest fusjonerte i 2007.

Safranrevolusjonen har både rot i den politiske og i den religiøse diskursen. Det sto, som vist, flere aktører bak de ulike hendelsene som til sammen utgjorde begivenheten Safranrevolusjonen som først og fremst foregikk innenfor rammene av hva jeg har kalt for en religionspolitisk diskurs.

Gjennom historien har den politiske og den religiøse diskursen ved flere anledninger vært innleiret i hverandre. Det er etter min mening det historisk uklare skillet mellom religion og politikk som ble rekonstruert i en buddhistisk materialetet under Safranrevolusjonen. Ettersom mitt fokus har vært religionens betydning i den politiske diskursen så har det gått på bekostning av den buddhistiske diskursen. Det ikke i tvil om at flere viktige stemmer innenfor den diskursen vil kreve at buddhismen skal være apolitisk. Ettersom flere medlemmer av sanghaen tok del i demonstrasjonene tyder det på at også har foregått en maktkamp i klosterdiskursen som ikke har fått sin rettmessige plass her fordi fokuset har ligget på den

politiske diskursen. Svært mange munkar tok ikke del i Safranrevolusjonen ettersom politisk aktivitet bryter som vist bryter med hva flere aktører vil definere buddhismen som.

Regimet trekker på andre diskurser, for eksempel de vonde erfaringene fra kolonitiden, vestlig innflytelse, demokrati som feilslått plattform og trussel mot enheten og særlig på den apolitiske buddhistiske diskursen for å opprettholde sin makt. Motstanden blir således utøvd ved at man kanaliserer sin energi i retning av andre diskurser for så å kunne opprettholde den buddhistiske diskursen som apolitisk. Dette kom klart frem 18. oktober 2007 da regimet skrev i NLM at:

”U Gambira of Sangha Front, who are living abroad, instigating the young monks to commit acts that are not concerned with the sasana, are not true monks serving the interests of the Therevada Sasana. They are the bogus ones making their living disguised as monks” (NLM 2007c).

De hevder med andre ord at den burmesiske munken skal tre ut av den politiske diskursen. I 2011 forsøkte de igjen, denne gangen i et sivilt parlament, hvor en parlamentariker kom med et forslag der de ønsket å forby munkene i å demonstrere (Thant 2011).<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Thant, Myo (2011) fra Mizzima: <http://www.mizzima.com/news/inside-burma/6104-usdp-mp-suggests-banning-monks-from-taking-part-in-demonstrations.html> (besøkt 06.11.2011).

# Litteratur

Aung-Thwin, Michael A. (2009). "Of Monarchs, Monks, and Men: Religion and the State in Myanmar", i "Asia Research Institute" Working Paper Series No. 127 (2009).

Bengtson, Jesper (2010). *En kamp for frihet. Aung San Suu Kyi, en biografi*. Fagernes: Spartacus.

Callahan, Mary P. (2009). "Myanmar's Perpetual Junta. Solving the Riddle of the Tatmadaw's Long Reign", i *New Left Review* 60 (2009).

Cavallin, Clemens (2006). "Forholdet mellom teori og metode", i Kraft, Siv Ellen & Natvig, Richard J. (red.) (2006): *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag.

Charney, Michael W (2009). *A history of Modern Burma*. Cambridge: Cambridge University Press.

Church, Peter (2009). *A Short History of Southeast Asia*. Singapore: Wiley.

Dhammasami, Ven. Khammai (2007). "Idealism and pragmatism: A dilemma in the current monastic education systems of Burma and Thailand", i Harris, Ian (2007): *Buddhism, Power and Political Order*. London: Routledge.

Fink, Christina (2009). *Living Silence in Burma. Surviving Under Military Rule*. Chiang Mai: Silkworm Books.

Fonneland, Trude A. (2006). "Kvalitative metoder: Intervju og observasjon" i Kraft, Siv Ellen & Natvig, Richard J. (red.) (2006): *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag.

Foucault, Michel (1999). *Diskursens Orden*. Oslo: Spartacus Forlag.

Furseth, Inger og Repstad, Pål (2003). *Innføring i religionssosiologi*. Otta: Universitetsforlaget.

Frydenlund, Iselin (2011). *Canonical ambiguity and differential practices: Buddhist monks in wartime Sri Lanka*. Oslo: Department of Cultural Studies and Oriental Languages. University of Oslo.

Gravers, Mikael (1999). *Nationalism as Political Paranoia in Burma. An Essay on the Historical Practice of Power*. Richmond Surrey: Curzon.

Harris, Ian (2007). "Introduction – Buddhism, power and politics in Theravada Buddhist lands", i Harris, Ian (red.) (2007): *Buddhism, Power and Political Order*. London: Routledge.

Hlaing, Kyaw Yin; Taylor, Robert H; Than, Tin Maung Maung (red.) (2005). *Myanmar. Beyond Politics to Societal Imperatives*. Singapore: ISEAS.

Houtman, Gustaaf (2009). "Spiritual and Familial Continuities in Burma's Secular' Politics" fra Panel 3. *Buddhist Approaches to Political Conflict and Peace Development Buddhist Approaches to Global Crises*, UN Vesak Day, Bangkok, 4-6 May 2009.

[elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:

[http://4942588415159895373-a-1802744773732722657-s-sites.googlegroups.com/site/ghoutman/SpiritualandFamilialContinuitiesinBurma3b.pdf?attachauth=ANoY7co0O3KkIFSK02W6aYLlvMxGfzDW4Zt4hXNq9M\\_Ss28X6d4liRLxf52bKKNZXB4rKSDmOPu2tYbUhS9ufKfqyJb58YFDx8QPq4cRRtdHLt\\_GUdW5ap6S6dcuLJAO8SgqAh0SWlcTbNCNVtbi\\_Gea8vXadFGxprXLcTGmbzVWgQaxQcYep7VM-Zn6hT-KXzDQr-](http://4942588415159895373-a-1802744773732722657-s-sites.googlegroups.com/site/ghoutman/SpiritualandFamilialContinuitiesinBurma3b.pdf?attachauth=ANoY7co0O3KkIFSK02W6aYLlvMxGfzDW4Zt4hXNq9M_Ss28X6d4liRLxf52bKKNZXB4rKSDmOPu2tYbUhS9ufKfqyJb58YFDx8QPq4cRRtdHLt_GUdW5ap6S6dcuLJAO8SgqAh0SWlcTbNCNVtbi_Gea8vXadFGxprXLcTGmbzVWgQaxQcYep7VM-Zn6hT-KXzDQr-Tx4suTNS4SUMIEYG3GyuB6HW_flbUA_ggrdQDmlqsWoD7BEqw%3D&attredirects=0)

[Tx4suTNS4SUMIEYG3GyuB6HW\\_flbUA\\_ggrdQDmlqsWoD7BEqw%3D&attredirects=0](http://Tx4suTNS4SUMIEYG3GyuB6HW_flbUA_ggrdQDmlqsWoD7BEqw%3D&attredirects=0)  
(lastet ned: 19.09.2011).

Houtman, Gustaaf (2005). "Sacralizing or Demonizing Democracy? Aung San Suu Kyi's 'Personality Cult'", i Skidmore, Monique (2005): *Burma at the Turn of the Twenty-First Century*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Houtman, Gustaaf (2000). "Why I believe academics should be wary of dealing with repressive regimes", i Times Higher Educational Supplement 1 December 2000, No. 1, 464, page 18. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:  
[https://docs.google.com/Doc?docid=0AYh2jH17EBsEZGNxN2RjcnBfNTE0bWlzOXFyMw&hl=en\\_GB](https://docs.google.com/Doc?docid=0AYh2jH17EBsEZGNxN2RjcnBfNTE0bWlzOXFyMw&hl=en_GB) (lastet ned: 16.10.2011).

Houtman, Gustaaf (1999). *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies.

Houtman, Gustaaf (1997). "Burma or Myanmar?: The cucumber and the circle", i *International Institute of Asian Studies Newsletter No 12, Spring 1997. Burma Studies Group Colloquium, Northern Illinois University, 25-27 October 1996*. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:  
[https://docs.google.com/Doc?docid=0AYh2jH17EBsEZGNxN2RjcnBfNDhud21jcGdkNw&hl=en\\_GB](https://docs.google.com/Doc?docid=0AYh2jH17EBsEZGNxN2RjcnBfNDhud21jcGdkNw&hl=en_GB) (lastet ned: 16.10.2011).

Jacobsen, Knut A. (2000). *Buddhismen*. Oslo: Pax Forlag.

Jaiyen, Khuensai (2009). "Liberation as struggle: Overcoming Karmic fatalism in Shan State, Burma", i Watts, Jonathan S. (2009): *Rethinking Karma. The Dharma of social justice*. Chiang Mai: Silkworm books.

Jordt, Ingrid (2007). *Burma's Mass Lay Meditation Movement. Buddhism and the Cultural Construction of Power*. Athen: Ohio University Press.

Jordt, Ingrid (2006). "Defining a True Buddhist: Meditation and Knowledge Formation in Burma", i *Ethnology*, vol. 45, No. 3. University of Pittsburgh.

Jørgensens, Marianne Winther og Phillips, Louise (1999). *Diskursanalyse som teori og metode*. Fredriksberg: Roskilde Universitetsforlag.

Keown, Damien og Prebish S. Charles (2010). *Encyclopedia of Buddhism*. Abingdon: Routledge.

Kraft, Siv Ellen (2006). "Kritiske perspektiver – Etiske utfordringer ved studiet av religion", i Kraft, Siv Ellen & Natvig, Richard J. (red.) (2006): *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag.

Lintner, Bertil (1990). *Outrage. Burma's Struggle for Democracy*. Bangkok: White Lotus.

Matthews, Bruce (1993). "Buddhism under a Military Regime: The Iron Heel in Burma", i Asian Survey, Vol. 33, No. 4. University of California Press.

Maung, Maung U (1980). *From Sangha to Laity – Nationalist Movements of Burma 1920-1940*. Columbia: South Asia Books.

Mehden, Fred von der R. (1961). "The Changing Pattern of Religion and Politics in Burma", i *Studies on Asia, Series 1 Volume 2 (1961)*. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: [http://studiesonasia.illinoisstate.edu/seriesI/Vol%202%201961/s1\\_v2\\_1961vonderMehden.pdf](http://studiesonasia.illinoisstate.edu/seriesI/Vol%202%201961/s1_v2_1961vonderMehden.pdf) (lastet ned: 10.05.2011).

Mendelson, Michael E. (1975). *Sangha and the State in Burma. A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Ithaca: Cornell University Press.

Min, Win. (2010). "Under an Iron Heel: Civil-Military Relations in Burma/Myanmar", i red. Chambers, John and Croissant, Aurel (2010): *Democracy under Stress: Civil-Military Relations in South and Southeast Asia*. Bangkok: Chulalongkorn University.

Myint-U, Thant (2001). *The Making of Modern Burma*. Cambridge: Cambridge University Press.

Natvig, Richard Johan (2006). "Religionsvitenskapelig feltarbeid", i Kraft, Siv Ellen & Natvig, Richard J. (red.) (2006): *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag.

Neumann, Iver B. (2001). *Mening, Materialitet, Makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: Fagbokforlaget.



Olsen, Torjer A. (2006) "Diskursanalyse i Religionsvitenskapen", i Kraft, Siv Ellen & Natvig, Richard J. (red.) (2006): *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag.

Rogers, Benedict (2010). *Than Swhe. Unmasking Burma's Tyrant*. Chiang Mai: Silkworms Books.

Sarkisyanz E. (1978). "Buddhist Backgrounds of Burmese Socialism", i Smith, Bardwell L. (1978): *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*. Chambersburg: Anima.

Sarkisyanz, E. (1965). *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*. Haag: Martinus Nijhoff.

Schober, Juliane (2007a). "Buddhism, violence, and the state in Burma (Myanmar) and Sri Lanka", i Cady, Linnel E. and Simon, Sheldon W. (2007): *Religion and Conflict in South and Southeast Asia. Disrupting Violence*. London: Routledge.

Schober, Juliane (2007b). "Colonial knowledge and Buddhist education in Burma", i Harris, Ian (2007): *Buddhism, Power and Political Order*. London: Routledge.

Schober, Juliane (2005). "Buddhist Vision of Moral Authority and Modernity in Burma", i Skidmore, Monique (2005): *Burma at the Turn of the Twenty-First Century*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Schober, Juliane (1997). "The Theravada Buddhist Engagement with Modernity in Southeast Asia: Whither the Social Paradigm of the Galactic Polity?", i *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 26, No. 2.

Schober, Juliane (1995). "Buddhist Just Rule and Burmese National Culture: State Patronage of the Chinese Tooth Relic in Myanma", i *History of Religions*, Vol. 36, No. 3. University of Chicago Press.

Skidmore, Monique (2005). "Introduction: Burma at the Turn of the Twenty-First Century", i Skidmore, Monique (2005): *Burma at the Turn of the Twenty-First Century*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Smith, Donald Eugene (1965). *Religion and Politics in Burma*. New Jersey: Princeton University Press.

Smith, Martin (2007). *State of Strife: The Dynamics of Ethnic Conflict in Burma*. Policy Studies 36 (Southeast Asia). Washington: East-West Center.

South, Asley (2008). *Ethnic politics in Burma. States of Conflict*. London: Routledge.

Spiro, Melford (1971). *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. London: George Allen & Unwin ltd.

Spiro, Melford (1967). *Burmese Supernaturalism. A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*. New Jersey: Prentice-Hall Inc.

Steinberg, David I. (2001). *Burma, The State of Myanmar*. Washington: Georgetown University Press.

Suu Kyi, Aung San (2009). *Letters from Burma*. London: Penguin Books.

Suu Kyi, Aung San (2008). *The Voice of Hope. Conversations with Alan Clements*. New York: Rider Books.

Tafjord, Bjørn Ola (2006). "Refleksjonar kring refleksivitet", i Kraft, Siv Ellen & Natvig, Richard J. (red.) (2006): *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag.

Tosa, Keiko (2005). "The Chicken and the Scorpion: Rumor, Counternarratives, and the Political Uses of Buddhism", i Skidmore, Monique (2005): *Burma at the Turn of the Twenty-First Century*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Wolters, O. W. (1999). *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. Singapore. New York: SEAP Cornell University.

Zin, Min (2009). "Burmese Buddhism's impact on social change: The fatalism of Samsara and monastic resistance", i Watts, Jonathan S. (2010): *Rethinking Karma. The Dharma of social justice*. Chiang Mai: Silkworm books.

## Rapporter

AAPPB [Assistance Association for Political Prisoners in Burma] (November 2004). "Burma: A Land Where Buddhist Monks are Disrobed and Detained in Dungeons". Mae Sot: Assistance Association for Political Prisoners in Burma.

Buzzi, Camilla (2001). "Burma – Twelve years after 1988". Oslo. Worldview Rights. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.burmalibrary.org/docs/CB-Web.htm> (lastet ned: 10.05.2011)

NMØ [Norsk Misjon i Øst] (2010). "Den som bærer korset. Militærregimets systematisk kontroll, diskriminering og forfølgelse av kristne i Burma". Oslo: Norsk Misjon i Øst.

HRW [Human Rights Watch] (September 2009) "Resistance of the Monks. Buddhism and Activism in Burma".

HRW [Human Rights Watch] (Desember 2007) "Crackdown. Repression of the 2007 Popular Protests in Burma". Volume 19 No. 18©.

HRDU [Human Rights Documentation Unit] (Mars 2008). National Coalition Government of the Union of Burma (NCGUB) "Bullets in the Alms Bowls. An Analysis of the Brutal SPDC Suppression of the September 2007 Saffron Revolution".

U.S. State Department (2004). "Burma: International Religious Freedom Report 2004" [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/35393.htm> (besøkt: 17.10.2011).

U.S. State Department (2007). "Burma: International Religious Freedom Report 2007" [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90131.htm> (besøkt: 17.10.2011).

U.S. State Department (2009). "Burma: International Religious Freedom Report 2009" [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127266.htm>

(besøkt: 17.10.2011).

## Internettartikler

BBC (2007). "Burma monks stage fresh protests" (sist oppdatert 17.09.2007) fra BBC News. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/6999357.stm> (besøkt: 06.11.2011).

Fossheim, Hallvard J. (2009). "Konfidensialitet" (sist oppdatert 04.05.2009) i *De nasjonale forskningsetiske komiteer*. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Personvern-og-ansvar-for-den-enkelte/Konfidensialitet/> (besøkt: 27.10.2011).

Lawrence, Neil (2010). "Same Robes, Different Roles" fra Irrawaddy. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: [http://www.irrawaddy.org/print\\_article.php?art\\_id=17930](http://www.irrawaddy.org/print_article.php?art_id=17930) (besøkt: 17.10.2011).

Shwe, Shwe (2010). "The Lady meets the press, 'release unconditional'" (sist oppdatert 15.10.2011) fra Mizzima. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.mizzima.com/edop/interview/4582-the-lady-meets-the-press-release-is-unconditional.html> (besøkt: 06.11.2011).

Thant, Myo (2011). "USDP MP suggest banning monks from taking part in demonstrations" (sist oppdatert 25.10.2011) fra Mizzima. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.mizzima.com/news/inside-burma/6104-usdp-mp-suggests-banning-monks-from-taking-part-in-demonstrations.html> (besøkt: 06.11.2011).

Zawta, U Pyinya (2009). "Leading saffron monk's memoir" (sist oppdatert 02.01.2009) fra All Burma Monk's Alliance. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://allburmamonksalliance.org/feature-articles-statements/> (besøkt: 16.10.2011).

## Internettkilder

Thailand Burma Border Consortium (2010). "Burmese Border Displaced Persons: December 2010" fra Thailand Burma Border Consortium. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.tbtc.org/camps/2010-12-dec-map-tbbc-unhcr.pdf> (besøkt: 16.10.2011).

Utenriksdepartementet (2011). "Myanmar (Burma)" fra Landsider.no. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.landsider.no/land/myanmar/> (besøkt: 16.10.2011).

## Andre kilder

”Burma VJ” (2008). NRK Nett-TV. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:  
<http://www.nrk.no/nett-tv/klipp/560930/> (besøkt: 16.10.2011).

MoI [Ministry of Information] (2008) “Constitution of the Republic of the Union of Myanmar”. Ministry of Information.

NLM 2007a: [New Light of Myanmar arkiv for august 2007]. [elektronisk materiale].  
Tilgjengelig fra: [http://www.myanmararchives.com/newspapers/?dir=/The-New-Light-of-Myanmar/2007/08\\_Aug](http://www.myanmararchives.com/newspapers/?dir=/The-New-Light-of-Myanmar/2007/08_Aug)  
(lastet ned: 18.08.2001).

NLM 2007b: [New Light of Myanmar arkiv for september 2007]. [elektronisk materiale].  
Tilgjengelig fra: [http://www.myanmararchives.com/newspapers/?dir=/The-New-Light-of-Myanmar/2007/09\\_Sep](http://www.myanmararchives.com/newspapers/?dir=/The-New-Light-of-Myanmar/2007/09_Sep)  
(lastet ned: 23.09.2011).

NLM 2007c: [New Light of Myanmar arkiv for oktober 2007]. [elektronisk materiale].  
Tilgjengelig fra: [http://www.myanmararchives.com/newspapers/?dir=/The-New-Light-of-Myanmar/2007/10\\_Oct](http://www.myanmararchives.com/newspapers/?dir=/The-New-Light-of-Myanmar/2007/10_Oct)  
(lastet ned: 16.10.2011).

”On the ground in Yangon – 28 Sep 07” (2007). Youtube. (sist oppdater 28.09.2007) fra AlJazeeraEnglish. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:  
[http://www.youtube.com/watch?v=xH\\_ZqfTOrxk&feature=fvw](http://www.youtube.com/watch?v=xH_ZqfTOrxk&feature=fvw) (besøkt: 16.10.2011).

”Than Shwe’s daughters wedding” (2006). Youtube. (sist oppdatert 03.11.2006) fra Youtube. [elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:  
<http://www.youtube.com/watch?v=s6YPsycc6Lc> (besøkt: 05.08.2011).



## Vedlegg 1 ”Forkortelser”<sup>69</sup>

8888	Demonstrasjonene 8. august 1988.
AAPPB	Assistance Association for Political Prisoners Burma
ABMA	All Burma Monks Alliance
ABSDF	All Burma Students’ Democratic Front
ASEAN	Association of Southeast Asian Nations
AFPFL	Anti-Fascist People’s Freedom League
BBC	British Broadcasting Company
BIA	Burma Independence Army
BSPP	Burma Socialist Program Party
BSSO	Burma Sasana Sangha Organisation
DVB	Democratic Voice of Burma
e.v.t.	etter vår tidsregning
f.v.t	før vår tidsregning
GTB	Grenseområdet mellom Thailand og Burma
HRDU	Human Rights Documentation Unit
HRW	Human Rights Watch
MI	Military Intelligence, etterretningstjenesten
MOI	Ministry of Information
NBK	Den Norske Burmakomité
NCGUB	National Coalition Government of the Union of Burma
NGO	Non-Governmental Organization
NLD	National League for Democracy
NLM	New Light of Myanmar

---

<sup>69</sup> Forkortelsene er hentet fra Charney 2009: xi-xiii, Steinberg: 2001: xxiii-xxiv

NSD	Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste
NUP	National Union Party
OSS	Office of Strategic Studies
RIT	Rangoon Institute of Technology
RU	Rangoon University
RUSU	Rangoon University Students Union
SMNC	Sangha Maha Nayaka Committee
SLORC	State Law and Order Restoration Council
SPDC	State Peace and Development Council
TPDC	Township Peace and Development Council
USDA	Union Solidarity and Development Association
USDP	Union Solidarity Development Party
YMBA	Young Men's Buddhist Association

## **Vedlegg 2 ”Intervjuguide”**

### **Om deg:**

- Kan du fortelle litt om deg selv?
- Hvor gammel er du?
- Hva jobber du med?
- Ser du på deg selv som religiøs?
- Hvis ja, hvilken religiøs retning tilhører du?
- Er du politisk aktiv?

### **Om stedet du bor?**

- Hvor kommer du fra?
- Hvor bor du nå?
- Hvorfor har du flyttet/flyktet?

### **Om Safranrevolusjonen:**

- Kan du fortelle litt om Safranrevolusjonen?
- Hvordan startet Safranrevolusjonen?
- Hvorfor tror du demonstrasjonene ble så omfattende.
- Hvilken rolle tror du munkene spilte før demonstrasjonene,
- under demonstrasjonene og
- etter demonstrasjonene?
- Hvordan reagerte regjeringen?

### **Religion og politikk i Burma:**

- Tror du demonstrasjonene skjedde av politiske eller religiøse årsaker?
- Eksisterer det et skille mellom religion og politikk i Burma?
- Er det andre ting du vil legge til om forholdet mellom religion og politikk i Burma?

### **Avslutningsvis:**

- Er det noe du ønsker å legge til, eller ikke har fått sagt?

### **Vedlegg 3 "Request for participation in interview"**

My name is Espen Skran and I study 'Religion and Society' at the university of Oslo and I am writing my MA-thesis on religion and politics in Burma. The project title is "*Burma's Saffron revolution – a discourse analysis of religion and politics in modern Burma*".

My mission is to supply my written material with interviews with people that have experienced and/or participated in the Saffron Revolution. In working with this theme, I wish to interview as many people as possible that have experience from the Saffron revolution. The informants will be recruited on the basis of this and political activists are of special interests. It will not be given any financial benefits of participation.

The interviews will last approximately 30 minutes, and I will use a tape recorder. The interview will take place as desired. The material will be made anonymous in the thesis, and I'm the only one who will have access to the interview material in which the informants can be identified. When the thesis is completed in mid 2011, all information is deleted. The Norwegian Social Science Data Services (NSD) has approved the project, and the material will be stored and handled according to their regulations.

Participation in the project is voluntary. Consent may be withdrawn even after the project start without further explanation, and all the information you have provided will be deleted immediately.

If you have any questions you can reach me by phone +47 922 09 294 or email [espenskran@hotmail.com](mailto:espenskran@hotmail.com). If desired, questions can also be addressed to my supervisor Harald Bøckman: [harald.bockman@sum.uio.no](mailto:harald.bockman@sum.uio.no)

Declaration of consent

I have received all necessary information about the project and agree to participate:

Name:	Location and date:	Phone:	Signature:
-------	--------------------	--------	------------